الجزء الاول من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجاني المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونه حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

(عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني)

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

(طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر لصاحبها محمد اسمعيل سنة ١٣٢٥ هـ)



سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال * وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال * تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والافهام فى كبرياء

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك * ويكافئ مزيد كرمك * وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها وما لم أعلم * وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم * وعلى كل حال وأصلى على محمد سيد البشر صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازى عناءه وتجازى غناءه وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً ﴿ وبعد ﴾ فهذه فوائد بل فرائد علقتها على شرح المواقف لسيد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب * عبد الله الملقب باللبيب * مذكرة للأحباب وتحفة للأصحاب * وعدة ليوم الحساب * وأنا الفقير المتمسك بالحبل المتين * عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين * (قوله سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التنزيه والتبعيد من السوء أى أسبح سبحاناً حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرح به الشيخ الرضى وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى المفعول وحذفه واجب قياساً فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما فى أنبت الله نباتاً ويجوز أن يكون مصدر سبح فى الأرض والماء اذا ذهب فيهما وأبعد أى أبعد من السوء إبعاداً أو من ادراك العقول واحاطته وقيل بمعناه السرعة والخفة فى الطاعة ولا يجوز أن يكون من سبح كمنع أو سبح تسبيحاً بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور والتقدس التطهر من قدس فى الأرض اذا ذهب لان المتطهر عن الشئ متبعد عنه والتفعل للمبالغة والسبحات بضم السين والباء الأنوار جمع سبحة والجمال الحسن فى الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذى تولهت الأفهام فى كبرياء ذاته * وتحيرت الأوهام فى عظمة صفاته * تهللت على وجنات الكائنات آثار احسانه * وتلألأت فى صفحات الموجودات أنوار سلطانه * سبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة * وأسس مبانى الدين على الكتاب والسنة * ثم الصلاة على سيد الرسل * وموضح السبل * المبعوث الى الأسود والأحمر * الشفيع المشفع يوم المحشر * ابى القاسم محمد المرفوع ذكره

ذاته * وتولهت الاذهان والاوهام فى بيداء عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته *
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبى * محمد المبعوث
بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء * وأصحابه الخيرة الاصفياء * ما تعاقبت
الظلم والضياء * ﴿ وبعد ﴾ فان أنفع المطالب حالا ومآلا * وأرفع المآرب منقبة وكمالا *
وأكمل المناصب مرتبة وجلالا * وأفضل الرغائب أبهة وجمالا * هو المعارف الدينية * والمعالم
اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى

كأمير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات الثبوتية واضافة السبحات اليه إما لامية أو اضافة المشبه
به الى المشبه أي الصفات الثبوتية التى هي كالأنوار فى الظهور والبهاء والسمة أثر الكيّ وسمه يسمه وسما
وسمة والحدوث الوجود بعد العدم والزوال العدم بعد الوجود والتنزه التباعد والسرادقات جمع
سرادق وهو الذى يمد فوق صحن الدار بقال له سرا برده والجلال مصدر جل الشئ عظم وفي الاصطلاح
الصفات السلبية لانها موجبة لعظمة ذاته تعالى وتعاليه عن المماثلة والادراك والاضافة كما فى سبحات جماله
والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية ان كل واحدة منهما موجبة للاحتجاب وعطف تنزهت على
تقدست للاتحاد فى المعنى والاختلاف فى المتعلق تلألأت أى لمعت وصفحة كل شئ جانبه وصفحات
الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكمالات والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى
القهر والسلطنة وفى الاصطلاح الصفات الفعلية أى لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية
من الايجاد والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه اشارة الى أن الماهيات غير مجعولة ولم يعطف هذه
الصلة على ما قبله للاشارة الى استقلاله فى استيجاب التسبيح دفعاً لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها
بالشرور والتهلل التلألؤ والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات وجنة ووجنة واجنة واجنة
والملكوت كرهبوت وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له

فوق السماء السابعة * المشهور خبره في الأمم السالفة * الذى نسخت بشريعته الشرائع والملل * وتبدلت
ببعثته الدول والنحل * وعلى آله وأصحابه بدور مقالم الايمان * وشموس عوالم العرفان * ماوقب ليل
وغسق * ولاح نجم وخفق ﴿ وبعد ﴾ فاعلموا معاشر طلاب اليقين * سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين *
ان أصحاب العقل متطابقون * وأرباب النقل متوافقون * على ان أفضل الرغائب أبهة وجمالا * وأرفع
المآرب منقبة وكمالا * العلم الذي هو ثمرة العقل الذى هو أنفس الأشياء * وحياة القلب الذي هو رئيس
الأعضاء * وأشرف العلوم وأنفعها * وأكمل المعارف وأرفعها * هى العلوم الشرعية * والمعارف الدينية *
إذ بها ينتظم صلاح العباد * ويتمم الفلاح فى المعاد * وعلم الكلام من بينها أعلاها شأناً * وأقواها برهاناً *
وأوثقها بنياناً * وأوضحها تبياناً * ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق * والحبر المدقق *

وعلم الكلام * فى عقائد الاسلام * من بينها أعلاها شانا * وأقواها برهانا * وأوثقها بنيانا *
وأوضحها تبيانا * فانه مأخذها وأساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف
به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيـه من الـكتب المنقحة المعتبرة * وألف فيـه من الزبر
المهذبة المحررة * كتاب المواقف الذى احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها * ومن
شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها * ومن دلائله العقلية على أحمدها واجلاها * ومن شواهده
النقلية على أفيدها واجداها * وكيف لا وقد انطوى على خـلاصة أبكار الافـكار * وزبدة

باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة للتغير مظهر لعزته وسلطنته
ومن حيث انها ثم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم
لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبدل الاشتمال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى أقوى الدليلين فيعلم بالتفكر
انه مترتب على الصلات السابقة وانهـا سبب للتحير والتوله يقال حار يحار حيرة وحيراً وحيراناً وتحير
واستحار نظر الى الشئ فغشى ولم يهتد اليـه سبيلا وذات مؤنث ذو أصله ذوات بدليـل ذواتا أفنان
حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوَو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه فى الوقف هاء ثم استعمل بمعنى
نفس الشئ وصارت التاء جزءا فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالتاء فيقال الصـفات الذاتية ويكتب
طويلا كتاء أخت والتوله الحيرة والخوف والذهن بالكسر الفهم والعقل والبيداء الفلاة ثم ان ذاته تعالى
لما تميز تميزاً تاماً باجراء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله يامن دل أى كل أحد حذف
المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته أى وجوده واتصافه بصـفات الكمال بذاته بنصب الآيات
المثبتة فى الآفاق والأنفس قال الله تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لتطاردت أو تواردت قال الله تعالى (لو كان فيهما
آلهة إلا الله لفسـدتا) صل بابقاء شريعته وإعلاء ذكره فى الدنيا ورفعه فى المقام المحمود والشـفاعة
الكبرى فى الآخرة والاضافة فى نبيك ورسولك لتعظيم المضاف الظلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلماء

جامع المعقول والمنقول * قرة عين البتول * السيد الشريف * عامله الله بلطفه اللطيف * كتاب اعترف
بسمو منزلته الحاسـدون * وأذعن لعلو مرتبته المعاندون * وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج
الأنظار * واحتوى على خلاصة أبكار الأفكار * وإنى كنت حركت الهمة الى استقصاء فوائده * فلق
الرغبة فى أن أوفى كيلي من فرائده * متوقعاً لاستنبات حقائقه أفاويق المجهود * متخطياً فى درك دقائقه
كل حد من الحد معهود * حائماً حول حماه من قطريها * الى ان فزت من مادبته بقرطيها * ولقد طال
ما جال فى صدرى ان أكتب عليه حواشي تذلل صـعابه * وتكشف عن وجوه فرائده نقابه * أنقد
فيه نتائج الأفكار * وأوضح خزائن الأسرار * عطفاً منى على أهل الطلاب * ومن له فى تحقيق الحق

نهاية العقول والانظار * ومحصل ما لخصه لسان التحقيق * وملخص ما حرره بنان التدقيق
في ضمن عبارات رائقة معجزة * واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك في الاشتهار *
كالشمس في رابعة النهار * واستمال اليه بصائر أولى الابصار * من أذكياء الامصار والاقطار
فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهيموا برموز اشاراته اللامعة
ولم يهتدوا اليها سبيلا * فاجتمع الي نفر من أجلة الاحباب * المتطلعين الي سرائر الكتاب *
واقترحوا علي أن أكشف لهم عن مخدراته الاستار * وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك
الاسرار * ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها * متبخترات بمحاسن فطرتها * فأسعفتهم الى
ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه
شرحا يذلل من شوارده صعابها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتدي به السادي الى لب
الالباب * ويطلع به الناشي على العجب العجاب * وضمنته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما

بمعنى الظلمة والقياس سكون اللام كحمر وحمراء والضياء جمع ضوء وأصله ضواء نحو صوت وصيات
المأربة مثلثة الراء الحاجة النقبة المفخرة المنصب المرجع الرغبة المرغوبة الأبهة كسكرة العظمة والبهجة
والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفانا اذا علمه وكذلك المعالم فالعطف
باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة
الى اليقين وهو ازالة الشك أعلاها شأنا لأشرفية موضوعه وغايته وأقواها برهانا لكون براهينه الحجج
العقلية المؤيدة بالنقلية وأوثقها بنيانا لان مباديها اما بينة بنفسها أو مسائل منه وأوضحها تبيانا لان المطلوب
فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فانه مأخذها وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه
ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شئ منها كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة
لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما في الرضى والتنقيح التهذيب وهو في المعاني والتحرير في
الألفاظ على خلاصة أبكار الأفكار أشار الى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرائق

ارب * اذ كان هممهم أكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدائعه * واستكشاف كنه ودائعه *
معتصمين في كشف أسراره بالحواشي والأطراف * قانعين من بحار لآليه بالأصداف * وكان يعوقني
عن ذلك توزع البال * وتشتت الحال * بسبب ما أعانيه من محن الزمان * وأعانيه من طوارق الحدثان *
ثم ما أرى عليه طباع أكثر الاخوان من الميل الى اللد والعناد * والانحراف عن منهج الرشاد

يغشون بينهم المودة والصفا وقلوبهم محشوة بعقارب

ولما تواتر على التماس طلاب الكمال * بلسان الحال والمقال * رأيت الاقدام عليه أحرى * وشرعت فيه
بعد ان قدمت رجلا وأخرت أخرى * ...

فيه وماله وما عليه * مراعيا فى ذلك شريطة الانصاف * مجانبا عن طريقة الاعتساف *
ولما تيسر لى اتمامه * وختم بالخير اختتامه * خبرته بالدعاء لمن أيده الله بالسلطنة العظمى *
والخلافة الكبرى * وزاده بسطة فى الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من
العدى * وأمده بمعقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه
الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * ويبطل به
الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق فى الآخرين * ويرفع
مكانه يوم الدين * فى أعلى عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والخاقان
الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم
عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عميم * شمل الورى الطافه * وعمهم اعطافه *

المعجب فعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار فى نصفه استهتروا أولعوا واستهيموا أي جعلوا
هائمين من رجل هائم وهيوم متحير المتطلعين الى سرائر الكتاب أى المريدين للاطلاع عليها أو الواقفين
على سرائرها بالاجمال متعطشين الى مايفيد برد خواطرهم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية
ليجتلوها أي ينظروا الى تلك الأسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة أى مكشوفة
وفى بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها للرجال والتبختر مشية حسنة
فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدية بالى لتضمين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف
كان قولياً قاصداً للفعل شرحته أي شرعت فى شرحه لقوله ولما تيسر لي اتمامه الشوارد جمع شاردة
من شرد شروداً اذا نفر فاذا كان الشرح مذللا لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الأولى
الأماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة السادى من سدا يسدو سدواً مد اليد الى الشئ
والناشئ من نشيت الخبر اذا تخبرت ونظرت من أين جاء والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها
ما جاوز العجب تحبير الخط والشعر وغيرهما تحسينه الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة الندى
الجود والتشييد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاه بالشيد وهو ما طلى به حائط من جص ونحوه
المعقبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما أنث لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة الدابر آخر
كل شئ والغيظ غضب كامن للعاجز اللسان جارحة الكلام وقد يكني بها عن الكلمة وهو المراد هنا

النظر وعدم الاتقان * فجاء بحمد الله فى زمان يسير كما استحسنه الأحباء * وارتضاه الأولياء * مشتملا
على حقائق ما مسها يد الأفكار * محتوياً على دقائق مافتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار * وسيحمد
السابح فى لججه والسائح فى حججه * ما أودعته من فرائد الفوائد * ومهدت فيه من موائد العوائد *
والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله والمأمول من الأذكياء المتحلين بحلي

وصانهما كنافه * من كل مالا يرتضى * مكارمه لاتحصى * ومآثره لاتستقصى

مُول عطاياه سمت فوق المدى　　وتباعدت عن رتبة الادراك

الدر والدرى خافا جوده　　فتحصنا فى البحر والافلاك

من التجأ الى جنابه يجد له مكانا عليا * ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذا هم بمنقبة امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى

عزماته مثل السيوف صوارما　　لولم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها * وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها * فمادت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف * ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر سلاطين بنى آدم فى الآفاق * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين بن محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه * وأفاض على العالمين بره واحسانه *

وهذا دعاء لا يرد لانه　　صلاح لاصناف البرية شامل

* وها انا أفيض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود * فاقول قال المص

عليين جمع عليّ مكان في السماء السابعة تصعد اليه أرواح المؤمنين مالك رقاب الأمم متع الشريعة من اطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكارم جمع مكرمة بضم الراء فعل الكرم بضد اللؤم والمآثر جمع مأثرة وهي المكرمة لانها تؤثر أى تذكر أي مايؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية الصوارم جمع صارمة من صرمت الشئ قطعته الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرباع جمع ربع وهو الدار بعينها يقال روى وروي ورواء كغنى والى وسماء كثير مرو والبهاء الحسن

الانصاف * المتخلين عن رذيلتى البغى والاعتساف * اذا عثروا على شئ زلت فيه القدم * أو طغى به القلم * ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة * ولكل صارم نبوة *

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها　　كفى المرء نبلا أن تعد معايبه

على أنى أقول　　ان الناس غطونى تغطيت عنهم　　وان بحثوا عني ففيهم مباحث

والمسؤل من جناب ذى الجلال * الفياض لأرفع النوال * أن ينفع به الخاصين * ويجعله ذخراً ليوم الدين * وهو حسبى ونعم الوكيل والله أعلم

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولا تيمنا ثم قال (الحمد لله العلي شانه) أمره وحاله فى ذاته وصفاته وأفعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن لايتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجتليها بصائر أولى الابصار وتشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لايستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجري فى

(حسن چلبي)

[قوله فبسمل أولا تيمنا) فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في أول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعد تفوقاً فى ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن بسم الله فكأنه قال أراد التضمين المذكور فبسمل أولا تيمنا ليعتد بذلك التضمن فالفاء حينئذ أصاب موقعه على انها قد تجئ لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغنى اللبيب وله أمثلة كثيرة فى القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زماناً عن التضمين الذى أريد به سببه أعني الارادة وقد يتوهم انه أراد بالتضمين المذكور الايراد فى ضمن الخطبة أى أثنائها فللبسملة مدخل في ذلك حينئذ اذ لو لم يبسمل أولا لكانت الاشارة فى أول الخطبة لا فى أثنائها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفى لان قوله العلى شأنه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله أو نعتاً له من متمماتها ولا يخفى مافيه من التعسف نعم يمكن أن يقال على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شئ آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل فى التضمين وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب أيضاً ولو بالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجمال

(قوله ثم قال الحمد لله) ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لازماناً ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا فى حواشى المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد

(قوله الى سرادقات قدسه) أراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجهات علو الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ماقيل الأنسب بالسياق أن يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل

(قوله ولا يجرى فى ملكوته إلاّ مايشاء) لما كان المتبادر من قوله لايستعصى على ارادته شئ ان كل

ملكوته الا مايشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم إنه قرر جميع ماذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى أفلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد فى الاثر من أن الارض أيضاً سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات ومايعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه أو تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التى هي اتقانه وإحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الغريزي) أي

(قوله نوع الانسان) فسر بني آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الي تقدير الصلة لان التكريم معناه التعظيم وذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع فى التنزيل ولقد كرمنا بني آدم ولا حاجة الى حمله على معني التفضيل كما فى قوله تعالى هذا الذي كرمت عليَّ حتي لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا قالوا أسباب العلم للخلق أى الملك والجن والانس ثلاثة

ما أراده الله فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلاّ ما أراده وكان هذا أيضاً من جملة جهات قوة السلطنة أورد قوله ولا يجرى في ملكوته إلاّ ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن وأما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالأمر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر فى الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى أي استولى والأول أقرب لان الخصوم أعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد فى عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل

(قوله حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للأرض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والأرض ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي تقرب المركز وفى طبقات العناصر وأعدادها أقوال أخر بعضها مذكور فى الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور في الكتب الأخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم أن التأويل بطبقات العناصر يستدعي أن يحمل الأرض فى الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى

[قوله نوع الانسان على غيره) فسر بنى آدم بنوع الانسان [illegible]

بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (وأهلهم) جعلهم أهلا وفي نسخة الاصل وأهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء فى مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقى أولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفاداً ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد ويسمي عقلا بالفعل وهووان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها أصلا وهذا هو الغاية القصوى

(حسن چلپي)

بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً

(قوله المسمى عقلا بالملكة) فان قلت لا شك ان بين المرتبة الأولى التى هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة أخرى هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة

(قوله حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار فى الجملة كافية والا لم تنحصر مراتب القوة النظرية فى الأربعة فانه اذا أحضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثانى

(قوله متقدمة عليه فى البقاء) ولان فى كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتين أشار اليهما معاً بقوله والارتقاء فى مدارج الكمال

(قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات فى المفارق المفيض إياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقلياً وتلاقي ذاتها ذاته تلاقياً روحانياً وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل ما يري بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما تصل اليه بمحو هويته حتى يصير ناراً صرفاً بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال الكلام فى مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين

في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجي لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ماعطف عليه وكلمة ثم على

(قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه لان الأمر بالتفكر مترتب على التكريم المقيد بالأهلية لاعلى التكريم فقط اذ لاتكليف للصبي ولم يجعله معطوفاً على أهله ابقاء لثم على معناها الأصلي اذ ليس تعلق الأمر بالتفكر متأخراً بمهلة عن الأهلية المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعرى ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب اذ لاوجه لتخصيص قوله أمرهم بذلك

(قوله وكلمة ثم على معناها) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناء على مذهب الأشاعرة

من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت أراد بالمستفاد الذى حكموا بان ما بعده بمرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني اذ لا نسلم ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لايتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة أعلى من أن تكون جميع النظريات على ماهي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدهما أو انها عين احديهما وأعلوية المرتبتين الأخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالهما عليها وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال

(قوله ومستقره الدار الآخرة) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التى كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشى شرح المطالع حيث قال التى أدركها ولا يخفى على ذى مسكة انه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا أوله زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة وأجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشى التي أدركها محمول على ادراك اما بمباديها أو لنفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وأنت خبير بان اعتبار حصول مبادى جميع النظريات بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها مما لا يكاد يصح اللهم الا أن يحمل الادراك على المجاز أعنى استمداده فحينئذ لايحتاج الى توسط المبادي في البين كما لايخفى

(قوله وكلمة ثم على معناها الأصلي) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكر عن حصول المراتب الأربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين وعن التأهيل للمرتبتين الأخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لامحذور في الأول أيضاً على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبى العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف

معناها الاصلي الذي هو الملة والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها (والتدبر لمصنوعاته) وأطوارها وفي قوله (ليؤديهم) أى التفكر والتدبر فيها مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولابد للحادث من صانع (قديم) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد فى العالم (أحد) فى حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً أي قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له في صفاته (والامثال) الموافقة اياه فى حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) أى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) أى فى الذات والصفات والافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سيأتى من أن المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء) أى لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان

(حسن جلبي)

بعد البلوغ والمرتبتان الأخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر

(قوله والمراد انه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسر بني آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأموراً على ألسنة الرسل اذ الظاهر أن المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد انه تعالى أمر النوع على ألسنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً

(قوله فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً) أراد بالصانع الحقيقي صانعاً ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالتأمل الا أن يريد لكونه صانعاً قديماً

مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) أى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أى ابتدعه وأصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا أى ابتدأ يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للألوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (وأحاسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبيها على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان أسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمي بالكمالات والتبرء عن النقائص (أزلى) هو أعم من القديم لان اعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (أبدىّ) فانهما

(قوله وانما اختار الى قوله على انه استئناف) أي كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب وقعت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلا على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استئناف نحوى كقوله توحد بالقدم والبقاء والحمل على الاستئناف البيانى وهم لا مناسبة له بالمقام

[قوله يستلزم عجزه) قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارخاء العنان ليبلوهم أيهم أحسن عملا ورد بان فيه نوع عجز أيضاً وفيه تأمل

(قوله تنبيهاً على انه استئناف الخ) ولو قيل متفرد لم يكن تنبيهاً على تلك الدلالة أصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استئنافاً فانه فى الاصطلاح جواب سؤال ناشئ عما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي أن يحقق معنى الكلام

(قوله أزلي) ذكر في الصحاح ان الأزل بالتحريك القدم يقال هو أزلي ثم قال ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لانها أخف فقالوا أزلي كما يقال فى الرمح المنسوب الى ذى يزن أزنى وقيل الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق والأبد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابود والبعود

(قوله ليقارنه لفظ أبدى) فان للقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم ذكر الأزلي قرينة للمراد ودفعاً لتوهم البعد

يذكران غالبا معا (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى) أى حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيي ويبيد) من الابادة بمعني الاهلاك (ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شئ) من الافعال كما يزعمه أهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الايجاد والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم مايريد)

(قوله توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض ههنالنكتة الاستئناف لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه رداً على الفرق المثبتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجرمانيين وغيرهما

(قوله لانها ليست الخ) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ماعداه ولو قال لانها ليست ماعداه لكان أظهر ولم يحتج الى حمل الغير على المعنى الاصطلاحي فان معنى ما عداه ماتجاوزه وانفك عنه فى الوجود

(قوله لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفى عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضى العينية التى يقتضيها التوحد ثم يندفع بما ذكره السؤال على قوله وحكم على ماعداه بالعدم والفناء الا أن يقال المتبادر من التوحد هو النفى عن الغير بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيداً ويريدون مع صفاته والاقرب أن يحمل على القدم بذاته كما ذكره فى البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات

(قوله لمناسبتها اياها) لان صيغ الافعال تدل على التجدد كما ان الصفات الافعال متجددة

قوله اذ لا حاكم فوقه) وكون العقل حاكما باطل يعنى ان الوجوب عليه أما بوجود من يوجبه عليه ولايخفى بطلانه أو بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك فى بعض الافعال أو التروك قبحا ذاتيا يحيل لاجله الاتيان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز أن يكون مدركا اذ وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى أسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل

بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تعلل أفعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى أفعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا أنها ليست عللا لأفعاله ولا أغراضاله منها (قدر الارزاق والآجال في الازل) أشار به الي القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان أو حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل) إشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على أحكام

(قوله وكلمة ثم الخ) يعنى ان قوله بعث عطف على قوله أمرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الأمر المذكور لما مر من انه على ألسنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لان الأمر فرع البعثة بل لانها مشتملة على أحكام كثيرة أشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الأمر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولاشك ان تلك الأحكام متأخرة عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية لانه أول الواجبات على ماسيجئ ولانه باعتبار غايته اشارة الى مباحث الإلهيات والبعثة المذكورة ههنا اشارة الى مباحث النبوات وما قيل من ان ماذكر ههنا مشتمل على الأمر بالتفكر حيث قال ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناؤه عن قوله أشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الأمر الخ متعلق بقوله مشتملة على أحكام والمعنى ان البعثة مشتملة على أحكام كثيرة وراء

(قوله بالاغراض والعلل) الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لافرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة الي الفاعل والغاية أعم وتعليل الشارح كلا النفيين بعلة أخرى يشير الى هذا وقد يبنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التى هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى في نفس الامر كما عند المعتزلة فى الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة فى عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه فى فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبنى الفرق فى التعليل على الفرق فى المفهوم فليتأمل

(قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لان العلة الغائية هى الباعثة على الفعل وهى متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لولم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضاً والا لم يكن مافرضت غاية غاية ولاشك انه نقصان فى الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الارادة فى الافعال كلها

(قوله حلالا كان أوحراما) فان قلت لوكان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه ممدوحا لقوله تعالى فى مقام المدح (ومما رزقناهم ينفقون) والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب

(قوله فان البعثة مشتملة الخ) اشارة الي وجه التراخي فى الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على أحكام

كثيرة أشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقا لهم) للأنبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله

الأمر بالتفكر فيكون الأمر جزءا من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء لا للادخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ أن يقال من جملتها الأمر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله أشار اليها

(قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع فى بعض النسخ وهو موافق لما وقع فى شرح العقائد النسفية من انه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بان له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة فى انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون مآله الى من يكون معه كتاب أو شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض باسمعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مآل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشئ لان الكتاب لايجب أن يكون ناسخا لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية على ما قالوا

كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله أحكام كثيرة وليس المراد ان المصنف أشار الى ماسوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه أشار اليه أيضاً بقوله ويأمروهم بمعرفته اذ لاطريق مقدور بمعرفة الكسبيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

(قوله والرسول نبي معه كتاب) تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة وأربعة والرسل أكثر من ثلثمائة وقد يؤول بان مراده بمن له كتاب أن يكون مأموراً بالدعوة الي كتاب سواء نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر والاقرب ماقيل ان الرسول هو الذى أنزل عليه الكتاب أوامر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي أعم وقيل الرسول من أنزل عليه جبرائيل وأمره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتا أو قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة

(قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الي البيان هو النبي غير الرسول وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبيا نعم يلزم أن يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد

به أنباءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية أيضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية (ويبلغوا أحكامه) المتعلقة بأفعالهم (اليهم) تكميلا لهم فى قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي أصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى ترك الاعمال والايمان أيضاً (ثم ختمهم باجلهم قدراً) مرتبة وشرفا (وأتمهم بدراً) شرعا يهتدى به فى ظلمات الهوى (وأشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وأزكاهم مغرسا)

(حسن چلبي)

(قوله وآية أيضاً لكونه علامة دالة الخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى مايقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات

(قوله ليدعوهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد عن الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد فى الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة أكثريا انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهى بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على المنصف

(قوله وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية) خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال ويقال مجدت الناقة أى علفتها ففيه أيضاً ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية أعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم فى تفصيلها

(قوله معذور عند الاشاعرة) خلافا للمعتزلة فى الايمان والاعمال التى للعقل استقلال فى ادراك حسنها وقبحها

(قوله كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل

مكان غرس (وأطيبهم منبتا) موضع نبات (وأكرمهم محتداً) مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهى أزكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وأطيبها وأحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد وأحبك الى وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير أرض وأحب أرض الله الى الله (وأقومهم دينا وأعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان الذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض فى بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى كان فى دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو فى القصاص الى غير ذلك (واوسطهم أمة) الاوسط كالوسط بمعنى

(حسن چلبي)

واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشاً من بني كنانة واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار أشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام أشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه جزء من المدعى ويمكن أن يقال الكلام فى شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه ويدل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام لان ابن الشريفين ليس كابن أحد ذينك الشريفين فى شرف النسب فتأمل

(قوله والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التى حتد بها اسمعيل عليه السلام أشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد من الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل عليه السلام وسنبينه على توجيه آخر

(قوله تسمى ملة) الظاهر انه من مللت الثوب بمعنى خطته وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التى فيها معنى الجمع أيضاً فالمشهور انها الاملال كذا يفهم من الصحاح

الافضل وكذلك جعلنا كم أمة وسطا (وأسدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة أول بيت وضع للناس مباركا وأسد ما استقبل اليه (وأشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم فى العصمة لان الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصراً عزيزا بالغا فى العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفّعته أى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (أبى القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بأبى القاسم اما لان القاسم أكبر أولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة فى مباشرة القسمة (وأنزل معه) عطف على ختمهم وأشار الى

(حسن چلبي)

(قوله وأسدهم أصوبهم قبلة) الوجه فى انه عليه السلام أصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عليه السلام وان كانت قبلته أيضاً الكعبة لا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة فى غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه أسد من ابراهيم أيضاً قبلة على ان التميز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته أسد من سائر القبليات وكذا الكلام في سائره

(قوله الى العرب والعجم) وقيل الى الانس والجن وجه المناسبة فى الاول غلبة السواد في العرب والحمرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار

(قوله بكسر الشين) هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين أيضاً بمجيء الضم فى عين مضارعه كالكسر

(قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله فلا شك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له فثبت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة

(قوله ابن هاشم) ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه أصل أشرف القبائل الابراهيمية الشريفة

(قوله مبالغة فى مباشرة القسمة) فاسم الفاعل إما بمعنى المصدر أو يجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء

(قوله وانزل معه) اختار معه على علية اشارة الى أن القرآن أول المعجزات الذى لم يتأخر عن دعوى

أظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) أي ظاهراً اعجازه أو مظهراً للاحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر (فأكمل لعباده دينهم وأتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربياً (كريما) مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى (وقرآنا) مقروءا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذا غايات) هي أواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروي في الصدور (مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره

(حسن جلبي)

النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك

(قوله والدائر على كل لسان بكل مكان) يعني السنة المسلمين وأمكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة أو حكما بخلاف التوراة مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسامي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان

(قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صلح عن تراضي الخصمين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وأنت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ماأشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر وأما ما ذكره في الالهيات من ان القديم هو المعنى وأما العبارات فحادثة وراء المعترض فليس المراد منه الانقل مذهب القوم

(قوله لقصور في آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانيا وضعيا كالحروف المنطبقة في سمع دفعة من طابع تاليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض

(قوله منشأه اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى فهم

وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه أو من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) أي لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف فى أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلا اعرابه أو تشديده كما غيرت النصاري تشديد ما أنزل اليهم فى الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جعله متولداً منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصلا لقوله تعالى وإنا له لحافظون (والمتوفاه) إشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين

(حسن جابى)

الناقل من لفظ المعنى مايقابل اللفظ أعنى الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لا ان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام أو بالله تعالى خاصة للقطع بان كل مايقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فمراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم تحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلا والا فالالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك لها الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل

(قوله كما غيرت النصارى تشديد ماأنزل اليهم في الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل أن يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ماذكر نقلا بالمعني بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين فى الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة فى أحدهما وعدمها في الآخر كما فى العربى وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الي العربي وفيه بعد

(قوله لقوله تعالي وانا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ماذكر موقوفة على ان لاتحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن أن يقال انعدام التحريف فى هذه الاية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبى عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلى الذى هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً وهو ظاهر لم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف فى هذه الاية نفسها

(قوله وان كانت من فروع الدين) على ماهو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوبا من عندالله

الا انها الحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق أصحابه لنصب أكرمهم واتقاهم) يعنى أبا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان أكرمهم عند الله اتقاهم وأشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (أحقهم بخلافته وأولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له فى إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) أحكمها (ومهد) بسطها ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانعى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (وأقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشمث) يقال لم الله شعثه أى أصلح وجمع ماتفرق من أموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بأمر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم وأخراهم) وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاءت بدينه الآفاق وأشرقت)

(حسن چلبي)

تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من أصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله من أحكامه تعالى كما سنشير اليه فيما ينقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وأنت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سيما عند أهل الحق فباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فندرج فى مسئلة ان الله تعالى لايجب عليه شئ فليتأمل

(قوله بخرافات أهل البدع) الخرافة كل حديث لا أصل له وأصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له

(قوله معللين بان صلاته عليه السلام) أي دعاء النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم على ماهو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم أى يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى أعمال الملهيات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهي التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي سلوك مالا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافئ) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل وإفنائه (وتضاهي) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته في اظهار الحق وإعلائه (ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجي) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه) من أوطانه (أو نصر وآوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله وأصحابه (تسليما كثيراً ﴿ وبعد ﴾ شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعني ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه المسمي كمالا أول على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمي هذا الكمال كمالا

(حسن چلبی)

(قوله ويسمى كمالا ثانياً) قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني ليحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكمله الخ لايحتاج اليه بل لاطائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد بأعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان أولا أو ثانياً وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية وأقول أصل هذا مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان أجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها أو يتعسر فأخذوا الاثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذى يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للطلاب وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وأنت خبير بان ماذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات وأما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها ثم قد يحمل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ماعرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف تكون صورة متوعة للمادى بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولخفائها نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلتها الاان هذا لا يصح على اطلاقه في جميع الانواع فلايلائم

ثانيا وأشار الى انه قسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور أعنى الكمال الثانى (ونقصانه بفضل بعض افراده) أي افراد ذلك النوع (بعضا الى الى ان يعد أحدهم بالف)

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عدألف بواحد

(بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضاً)

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

وأما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز) في المكان (والفضاء) الخالى عن المتحيز (وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم في حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا وللجسم النامى أو للحيوان (وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما أعطى من القوة النطقية) التى هي كماله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل

(حسن چلبي)

هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيما ذكره الابهرى لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني وأقرب منه تعميم الصفات اياها وأيضاً الكمال الاول المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأبى عن حمل الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت فى أشخاص النوع وجعل الاشارة الى ماسواه تعسف ظاهر وأيضاً قوله فاذن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور أولا هو الكمال الثاني كما لا يخفى

(قوله في الحيز في المكان) أشار بقوله فى المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالا للجسم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به

(قوله الخالي عن المتحيز) أى فى حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس مأخوذا معه كما يقال للهيولى خال عن الصور فى نفسها

(قوله أو للجسم النامى) قد تقرر عند علماء البيان ان اللف اذا كان اجماليا فالقاعدة كون النشر بلفظة او كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى فلذا اختار أو على الواو

افراده بعضها على بعض (من العقل) أى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (وأهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعلمه بما امكن واستحال فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضاً لكن الكمالات العلمية ارفع واسني اذ لا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق أهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (أمرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أى اتخذوا أمر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتبا متفاوتة دائراً امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابكة العروق (وتفاوت) عطف على افترق (حالهم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضي الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه المدة (وقال بعض أكابر الائمة واحبار الامة) الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من أثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف أمتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعني) أي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمته (اختلاف هممهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر فى الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد وقانون

(حسن چلبي)

(قوله أي استعداده لادراك المعقولات) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لايختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بل أصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا

العدل المقيم للنوع (كما اختلف هممم أصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) أو صناعة (فيتم النظام) في المعاش المبين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضاً رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعاً ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه أتم هذا) كما ذكر (وان أرفع العلوم) مرتبة ومنقبة (وأعلاها) فضيلة ودرجة (وأنفعها) فائدة (وأجداها) عائدة (وأحراها) أي أجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال ألقى عليه شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة (وإدآب النفس) اتعابها (فيها) وتعويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده) في الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) تراك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (واتصافه بصفات الجلال والاكرام) أي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية أو القهر واللطف (واثبات النبوة التي هي أساس الاسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله (وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) في العقبى فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء (وانه في زماننا هذا

(قوله والصناعات) في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة بالكسر يشتمل على ما في الصراح وفي القاموس الحرفة العاملة والصناعة ما يرتزق منها فعلى الاول عطف الصناعات عطف أحد المتغايرين على الآخر للتعميم وعلى الثاني عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطف قوله أو صناعة بكلمة أو يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على ما في بعض النسخ يشير الى الوجه الثاني

(قوله بحرفة أو صناعة) الصناعة أخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصاً اذا قوبل بها ولدفع توهم قصر اختلاف الهمم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال أو صناعة

(قوله أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية) قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف أي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء وكفايته في مدح الفن

قد اتخذ ظهريا) أي أمرا منسيا فهو التي وراء الظهر (وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا) بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أرفيها مافيه شفاء لعليل) بأمراض الاهواء في الآراء (أورواء) أي ري أوإرواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله (والهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب

(قوله أو رواء) في تاج البيهقي والصراح روى يروى ريا بالكسر والفتح وروى كرضى سيراب شدن فهو في الاصل مقصور مده المصنف ليناسب شفاء على مانقل عن سيبويه ان الالف الممدودة في الاصل مقصورة زيدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قلبت الالف همزة ثم انه إما بمعناه الاصلي كما هو الظاهر أو بمعنى المتعدى فانه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدى كما في قوله تعالى (والله أنبتكم من الارض نباتا) والى التوجيهين أشار الشارح بقوله أي روى أوارواء وقوله وفي الصحاح بواو العطف اشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز أن يكون بالفتح بمعنى الماء العذب أي القاطع للعطش أخر لفوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء

(قوله مؤولة بالظرف) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سيما يجئ بمعنى خصوصا أو اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالمعنى أخص انتفاء الشفاء والارواء خصوصا حال كون الهمم قاصرة

(قوله وفي الصحاح ان الرواء الخ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد وأما تفسيره بالري والارواء فلعله بيان المراد في المقام يعنى أريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه أعني الري أوالارواء ثم لايخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي أعني الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدري

(قوله حذف منه كلمة لا) ذكر البابانى في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا لانظير له في كلام العرب

(قوله مؤولة بالظرف) ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون مبينة لهيئة الفاعل أو المفعول بل تكون لبيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة لنا مع عدم الضمير فيها

الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهـذا من قبيل الميل الى المعني والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أى انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء أقوى (والرغبات) فى تملمه (فاترة والدواعى) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) أي مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) فى الدلائل (لكن يلحظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل المذاهب) التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والأقوال) التي صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفا على نقل (فى وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل) الى أى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبها يغلط فيها (لترويج رأيه ولا يدرى ان النقاد من ورائه)فيزيفها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها)من المقدمات التى نظر فيها (مايؤدى اليه بادي رأيه) أى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) فى العبارة (والتكرار) فى المعني (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله (يجمع مايجده من كلام القوم ينقله نقلا ولايستعمل عقلا ليعرف أغث ما اخذه ام ثمين وسخيف) اي رقيق ركيك (ما الفاه) ما وجده (أم متين) أى قوى فصار جميع ماذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما أشار اليه بقوله (فحداني) ساقني

وبمثنى (الحدب) العطف والشفقة (على أهل الطلب) لهذا العلم (ومن له فى تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصداً) متوسطا (لا مطولا مملا) بتطويله (ولا مختصراً مخلا) بايجازه (أودعته) أوردت فيه (لب الالباب) خلاصة المعقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) أى لم أترك (جهداً) سعيا وطاقة (فى تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تتمايل فى مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحا) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحا) كالذي ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) أى الاحكام للمقاصد (على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيت فى القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا انظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (واتأمل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل ثم ارجع القهقري) أي الرجوع الى خلف (اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله وأتمه (وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فطور) أى شق فاسده وأصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من أودعته وماعطف عليه أى فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التى ينبغي ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (فى مقام الرمز والاشباع) والقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما أردت ووفق الله وسدد فى اتمام ماقصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة) أي ولا تردد (ولا اضطراب متناسباً صدوره) اوائله (وروادفه) اواخره (متعانقا سوابقه ولو احقه)

(حسن چلبى)

(قوله ولم أترك) ضمن آل معنى الترك لجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه أخر ذكرناها فى حواشى المطول

(قوله لاعوج فيه) العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي فى حواشى المطول ويؤيده (قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا أمتا) وربما يقال عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة العوج بالفتح كجي در جوب ومانندآن وبالكسر كجى دردين ومانندآن وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود [illegible]

وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيى) اديره (واردد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (وأوامر نفسى) من المؤامرة وهى المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء (من اصدقائى مع تمدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفء) متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه) يقال زففت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفافا (يعرف قدرها ويغلى مهرها) يكثره (موفق) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الثبات (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى موانف) جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وتم) غاية لاجالة الرأى وماعطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازى) لايحاذى ولايقابل باحد (وهو غنى عن ان يباهى) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة أى مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو أعظم من ملك البلاد وساس) أى حفظ وضبط (العباد شانا) تميز عن النسبة فى اعظم (واعلاهم منزلا

(حسن چلبى)

(قوله والمعني انه أجل من متعلق المباهاة) المقصود من هذا التكلف دفع مايورد على التركيب المذكور وأمثاله من ان مابعده من لايصلح أن يكون مفضلا عليه اذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعنى الجلالة مثلا ولم يلتفت الى مايقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي متباعد فى الجلالة من ان يباهى تحرزا عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلثة كما صرح به فى شرحه للمفتاح وان أمكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى (فانه يعلم السر وأخفى) والمعنى هو أجل من سائر الملوك ثم الظاهر فى العبارة ان يقال عمن يمكن لكنه أراد الوصف أي من ملك يمكن ان تتعلق به المباهاة فأورد على ماذكر وأمثاله ما آت سورة الكافرين وغيرها

ومكانا واندام واحة وشانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (وأشجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا) يقال رعته فارتاع أي افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا وأشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصاراً وأعوانا وأجمعهم الفضائل النفسية) التي أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (وأولاهم بالرياسة الانسية فمن شيد) رفع وأحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت ان تنعدم ورفع رايات المعالي أوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعى اليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد (وقد آذنت) أعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو اسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله أولي اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان) أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله) أعطاه وملكه (دهراً طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقين ذكراً جميلا) في هذه الدار (وأجرا جزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات أولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص

(قوله ما يذكر فيه) أي المقصود الذى يذكر فيه فلا يرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحساني وبالتقديم التقديم على كل ماعداه فلا يرد بعض المباحث الذى هو كالمبادى لبعض دون بعض كالامور العامة

(قوله في علم الكلام) أي فى تحصيله سواء كان جزءا منه كمباحث النظر أولا كالرؤس الثمانية التي هى مبادى الشروع

(قوله أصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجمع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني فى أواخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقق ان هناك الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية

بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة أوعما يختص فاما بالممكن الذى لايقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض أوبالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وأما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة

﴿ المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم ﴾ واما المراصد الباقية

(قوله فيما يجب تقديمه) الخ أى في بيان مايجب تقديمه (فى كل علم) يطالب تحصيله واثبات تقديمه بالدليل وهى مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثالها لا المخصوصة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف فى كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف أوخبره محذوف أى مما يجب تقديمه تعريفه أومايجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة فى فى المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمراصد والمواقف وقول الشارح رحمه الله أى تعريف العلم الذي اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ فى المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات فى المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها أهم بالاثبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها أفرادا لها ومن قال ان المراد بها الامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف أى تقديم نوعه وان الضمير فى قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام فى قول الشارح أى العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء

(قوله وهو الموقف الثانى فى الامور العامة) أى هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد فى هذا الموقف مايختص بواحد من الاقسام الثلاثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات لا ينافى القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده فى الجوهر والعرض فان الصفات ليست منها على انها ليست غير الذات وأيضاً قالوا فالقدم الذاتى لايوجد فيه أصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لايختص مع مقابله كما أشير اليه فى أول هذا الموقف كما سيجيء زيادة بحث انشاء الله تعالى

(قوله فيمايجب تقديمه فى كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرها

فقيما يجب تقديمه فى هذاالعلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بدمنه عقلا بل أريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاحق فى طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة أيضاً (الاول تعريفه) أى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماله فقد أحاط بجميعه احاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا

(حسن چلبي)

هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعني مايجب تقديم نوعه في كل علم شرع فى تحصيله وحينئذ يكون ماعبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرها راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم فى قوله أى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل أى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انمانشأ باعتبار انه المشروع فيه

(قوله فقيما يجب تقديمه فى هذا العلم) أى لا فى كل علم بقرينة المقابلة لانه لايجب تقديمه فى غير هذا العلم أصلا كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة مما ليس يستحسن فى طرق التعليم قطعا وأما تصدير كتب الكلام بها مع أنها جزء منه ففى غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا

(قوله ولم يرد بوجوب التقديم) الخ قال رحمه الله أما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه أن المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلاشك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق أعني ابتداء من غير تقييد بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن أن يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه فى حواشى المطول

(قوله سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسماله) قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل فى تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماله بحسب اسمه وعلي التقديرين هو رسم لذلك العلم يميزه عن غيره وأما حده الحقيقى فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع

(قوله بخلاف ماإذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه) أراد

تصوره بغيره فانه وان فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لايفيده بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهي العماية بمعنى الباطل (أوشك ان يخبط خبط عشواء) وهى الناقة التى لاتبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذاخبط أمره على غير بصيرة (والكلام علم) بأمور (يقتدر معه) أى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على (اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع

(قوله بمعنى الباطل) وهو ههنا التصور بغير التعريف من الوجه الأعم أو الاخص شبه بالمركوبة فى كون كل منهما سببا لسلوك طريق الوصول الى المطلوب وأثبت المتن والركوب فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيح واغا قال أوشك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخبط مالم يشرع فى العلم ثم قول الشارح وهي الناقة التى الخ اشارة الى توجيهين مبنى الاول ان خبط عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخبط المعقول بالخبط المحسوس ومبنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملابسة أي يخبط خبطا يراد فى قولهم فلان ركب العشواء وهو خبط أمر على غير بصيرة فافهم فانه مما زلت فيه الاقدام

بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل أن يكون وجها أعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا أورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لايفيد بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام فى التصورات التى يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ماذكر مع انه على تقدير فرض كفايته فى الطلب ليس مما لايفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه

(قوله فان من ركب الخ) هذا فى موقع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه أعم وهو الذى أشار اليه بقوله فان من ركب الخ

(قوله والكلام علم يقتدر معه) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقاديات لايسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف مايخرجها بخلاف التعريف المذكور فى المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناءعلى ان صيغة الافتعال تدل على الاعمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمى بالوحي وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضاً بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث وأما علم الله تعالى ويعلم الله فن قبيل المجاز كما صرح به الشارح فى

الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث * الاول انه أراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ أي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة

(قوله فقط) أي دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادى أيضاً وهي الصحة من حيث المادة لان أكثر نظر المنطق في صحة الصورة

(قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها ودفع الشبه عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء وأما علم الجدل والمنطق فانما يفيد ان التمكن على ذلك الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل مباديها ورتبها أمكن له ذلك الاثبات

حواشيه على المطول

(قوله أراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا) كأنه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والا فسيصرح في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب بخالفة استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ماسيأتي من الصفة الموجبة للتميز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فليتأمل

(قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشي شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادى المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالي فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا

دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلا * الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعاراً بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه

(قوله وان العقائد) الخ يريد انه لوقال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بايراد الحجج لتوهم منه أن يراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف فى تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من الشرع فأشار بذكر الاثبات الى ان ثمرته الاثبات لاالتحصيل لكن لايخفى ان الاشعار خفى لان ذكر الاثبات لا يدل على نفى التحصيل حتى يشعر بان التحصيل يجب أن يكون من الشرع غاية مايقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان ايراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالعدول الى الاثبات يشعر بنفى كون ثمرته التحصيل

(قوله ولايجوز) الخ رد على العلامة التفتازانى حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى

(قوله بل لامدخل له في ذلك الترتيب العادى أصلا) فلا يدخل فى التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره أيضاً فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين أو علوما جمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمى الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير فى الترتيب العادى المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو أيضاً له مدخل فى ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل فى القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كما فى أرباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها

(قوله على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لاينافي المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لمايشير اليه في المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لاينافي العادية ت

(قوله وان العقائد يجب أن تؤخذ الخ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقائد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على إشعارا بحذف اللام الشائع وجه بل هو أوجه كيلا يلزم دخول ماذكر فى حيز الإشعار فان تحقق الاشعار محل تردد

(قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل الخ) ان أراد به توجيه الكلام على وفق مااختاره من كون العلم بمعناه الحقيقى فلا كلام وان أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل

ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاشك فى بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية

اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفتازانى ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك فى كون التحصيل المذكور ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ماتقرر والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على مايشعر به لفظ العقائد وحمله على ملكة الاستحصال كما فى شرح المقاصد بمعنى التهيؤ القريب بسبب حصول المآخذ والشرائط لتحصيل العقائد فقيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المطول ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

والاكتساب أيضاً فالجواب عنه ان التفتازانى حمل العلم على ملكة الاستحصال فى هذا التعريف بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط مايكفى فى استحصال العقائد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحمل العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور فى حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية مايقال ان كلا من أسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل فى تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تحصر فى عدد فبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما أشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف أعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات على التحصيل كما حققته من سياق الكلام

(قوله ولاشك في بطلانه) قد يمنع ذلك بان العقائد التى أضيف اليها الاثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول لتخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر اندفاعا ظاهرا الان قضايا غير علمنا لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التى موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لايصار اليه فليتأمل

(قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء وسببية السببية فى الباء فى قوله

العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدي للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم أى معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما مايقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمي اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمي عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتي ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعنى ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم) صوابا كانت أوخطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) فى اعتقاده وما يتمسك به فى اثباته (لانخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام

﴿ الثاني موضوعه ﴾ المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذبه) أي

(حسن چلبي)

يقتدر به بالنظر إلى خصوص المقابين فلا منافاة بين الكلامين

(قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها

(قوله مزيد امتياز) انما قال مزيد امتياز إما باعتبار ان دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف وإما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات

بالموضوع (تمايز العلوم) فى انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكاثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدي لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا أو من جهة واحدة أو باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان فى ذاتى أو عرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ أو تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفرداً ممتازاً فى نفسه عن طائفة اخري متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر أيضاً هذه الطريقة فى علومهم وهو أمر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علما واحداً وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع فى التعريف

(حسن چلبى)

راجع زائد فى نفسه على التميز بحسب المفهوم

(قوله فسموا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقا كالعدد للحساب وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون أشياء متشاركة إما فى ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة في المقدار لعلم الهندسة وإما فى عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الي الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان قلت التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة إشتراكها في أمر ومصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان فى قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علماً واحداً مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه (وهو) أي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيداً) وذلك لان مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية

(قوله تتوقف عليها) أي توقف المسائل على المبادي وحاصله تحتاج المسئلة في العلم بثبوتها الى نوعها وان لم يحتج اليها بخصوصها

(قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة على مايدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى (رب أرني كيف تحي الموتي) الآية وان الاعادة على ماجاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة

(قوله كاثبات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مسامحة وأما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف أي بما هو من محمولات العقائد

(قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر اذ قبل الحدوث يلزم الخلاء وأما على الاول فلانها لو تركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة والا لاحتاج الى مادة أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطيه فيهما

(قوله متعددة موجودة) اذ تمايزها ينفي حينئذ عدميتها واذ لا واسطة يتعين وجودها

(قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة الخ) أجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وأنت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفائها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا ثم

المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها لا يقال ان أريد بالمعلوم مفهومه فأ كثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه فلا يكون أيضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك أيضاً ان العرض الذاتي يجوز ان يكون أخص من معروضه

(قوله يتناول محمولات مسائله) أي من حيث انها محمولات

يمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أي الزامها على الغير

(قوله وان أريد به ماصدق عليه من افراده كان أعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم مايصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل مايساوى شيئاً من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ماصدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا وحينئذ لا اتجاه بما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام مغايرة من أنواعها وهذا تعسف لاطائل تحته فليتأمل

(قوله لانا نقول قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا وأحوالا لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقي فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي بمعروضه مشروط بأمرين أحدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والأحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان تصير عرضا أو جوهرا أو واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل

ثم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها فى عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعنى (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (فى

(قوله ثم يتجه الخ) يعنى ان الحيثية من تتمة الموضوع فيجب أن يكون لها مدخل في عروض الاحوال لتكون اعراضا ذاتية للمقيد ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة ان المقيد أخص من الموضوع وفى قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العلامة التفتازاني حيث ذكر فى التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمنا فى ضمن لفظ الموضوع فحينئذ يجب أن يلاحظ الحيثية فى البحث عن أحواله ولا يجب أن يكون له مدخل فى العروض ووجه الرد انه لابد من المدخلية لئلا تصير اعراضا غريبة فتدبر

(قوله ثم يتجه ان الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المجهول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علماً وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد لان أنواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت أمر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع فى ان السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد أجاب المحقق التفتازانى فى التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معني ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معني فعلى البحث والعروض فالجار فى قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعنى البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعنى العروض حتي يلزم أن يكون للحيثية مدخل فى عروض العوارض فلم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية إذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل فى عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل فى العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

الدنيا كحدوث العالم) أي احداثه (و) اما (في الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أم لا (والثواب والعقاب) في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ماذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) أي أحوالها (لا من حيث هي مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعاً الى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أو في علم آخر) أي وان بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى

(قوله فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين وأما على قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوى ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه

(قوله لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد تكميلا للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع واللواحق والتقابلات أو أن يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضاً

(قوله أي احداثه) قال الابهري وانما مثل المصنف بالحدوث تنبيها على ان التأثير والاثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل

(قوله لا من حيث هي مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب مايليق طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر

منه) أي من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعى) اذ لايجوز ان تبين مباديه فى علم أعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى(وانه) أى ثبوت علم شرعى أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولقائل ان يقول ان مبادى العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة فى العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام أو احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لانسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لايبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولاشك أنه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه

(قوله قد تبين الخ) للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماسيجيء في الشفاء ان مبادى العلم قد تكون بينة بنفسها وقد تكون غير بينة فتبين فى علم أعلى لعلو شأنه عن ان تتبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهيولى والصورة أو فى علم أدنى لدنو شأنه عن ان تتبين في ذلك العلم كمسئلة امتناع الجزء وقد تتبين فى ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدأ من وجه

(قوله ولا شك انه متوقف الخ) الظاهر ان الضمير فى انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير أن يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا على وجوده فى نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شيء لشيء أى بيان ثبوته موقوف على ثبوته فى نفسه فلايتم التقريب الا بتقدير المضاف أى على إثبات وجوده لان الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فانه مالم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ماسوى الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولا شك ان عروض شيء لشيء موقوف على وجود المعروض فى ظرف العروض اذ اللاشيء لا يكون معروضا لشيء فى ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتى مايلحق الشيء لذاته أو لما يساويه فيكون موقوفا على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى هذا التقدير لايرد الاعتراض المذكور كما لايخفى

(قوله وان كان على قلة في العلم الادنى) قال رحمه الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير

واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لايحمل على شئ قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجمل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع

(قوله وأجيب الخ) فى شرح المقاصد فيه بحث أما أولا فلانه يجوز أن يراد الوجود المقيد بالوجوب وأما ثانياً فلانه يستلزم أن لا يكون وجود شئ من الموجودات مسئلة فى شئ من العلوم فلا يصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم أعلى منه وأما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقرير انه لايثبت فى العلم سوي الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا ان الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وأيضاً المبين انما هو الوجود مطلقا لا المقيد بالوجوب وان كان متحققا فى ضمنه وعن الثاني ان وجود الاخص انما بين في الاعم بانقسامه اليه والي غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجئ وعن الثالث ان التنصيص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلى اذا كان خفاء فى كونه جزئيا له لا يكون لغوا

(قوله لا يحمل على شئ قطعا) أما بالمواطاة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئى الحقيقى متأصل في الوجود لا ينتزع من شئ حتى يحمل عليه وتفصيله فى حواشينا على شرح الرسالة الشمسية وأما بالاشتقاق فان صاحب العرض الجزئي جزئى حقيقى لامتناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه فاندفع ماقيل ان المعتبر في حمل الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ويجوز أن يقال زيد صاحب هذا البياض

(قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل

(قوله وأجيب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم فى ذلك العلم ومثله مقبول فى صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لايلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشئ من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشئ منها لجواز أن يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى فى الحمل كما تدل عليه كلماتهم لزم صحة حمل الجزئى الحقيقى على شئ كما يصح أن يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وأيضاً سلمنا ان الجزئى الحقيقى لا يحمل على شئ مواطاة لكن الحمل

الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان أصلا (أو كونه مبينا فى علم أعلى) سواء كان شرعيا أولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذي هو أعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا فى علم أعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فمالا ينبغى ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فان قلت المعلوم

(قوله بانقسامه اليه والى غيره) فى الخارج أوفي الذهن أوفى نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام فى ظرف الانقسام مثلا يقال فى الالهي الموجود منقسم فى الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام فى الخارج

(قوله فما لا ينبغى الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند أرباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهي حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضد له وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى فى سلسلة الممكنات كوجود الواحد فى مراتب الاعداد ووجود المضيء بالذات فى الامور المستضيئة بالغير ووجود القائم بالذات في الامور الغير القائمة بذاتها بديهي والدلائل التى أوردوها أخفى من هذا المطلوب

(قوله بل احتياجه الخ) أفاد بالاضراب ان احتياجه على تقدير أخصية موضوعه وان احتياجه

فى الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل

(قوله لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره) مثلا يبين موضوع العلم الطبيعي أعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذى موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود إما ممكن أو واجب والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر أما جسم طبيعي أو غيره

(قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلي في علمنا هذا) فان قلت هذا ينافي ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما اذا كان المعلوم أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتباره انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها

الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته تلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أى من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهي) المشارك له في ان موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) أى في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أى فى الكلام (عن) أحوال (المعدوم والحال وعن) أحوال (أمور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج) أى يبحث فيه عن أحوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه

فيما سوي الوجود أيضاً مستنكر

(قوله ولا نعني الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والوجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداهة انيتهما وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وأنهما يحملان عليه لانهما موجودان بذاتيهما

(قوله أى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الاحوال أحوال الامور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظا فى البحث فلا يتم التقريب

(قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادى ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسئلة الوجود تتميما للمقصود بالتعرض لما يقابله تكلف

(قوله أى يبحث فيه عن أحوال الخ) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال فى كلام المصنف في موضعين ثم لما كان الخام لفظ الاعتبار فى كلامه موهما بان الواجب له مدخلية القيد فى البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود فى لحوق تلك الاحوال الا أنه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليفهم

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (وأما الوجود فى الذهن فهم) أى المتكلمون (لايقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان أحوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما أشار اليه بقوله (وبهذا القدر) أى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لايتميز العلم) أي علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعي ذلك) أي كون مسائله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من أرباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما أشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة (أو بدع) كالمعتزلة وقد يجاب

(قوله أي المتكلمون) أى جمهورهم فلا يصح كون مطلق الموجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهنى فليكن مطلق الوجود موضوعا له عندهم على ان حجة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهنى

(قوله الثانى قانون الخ) حاصله ان هذا القيد وان أفاد امتيازه عن الالهي لكنه مخل بالتعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لانه أيضاً يدعي انها حقة والجواب ان قانون الاسلام ما هو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ

(قوله بالبلكفة) مأخوذ من بلا كيفية أى المتسترين بنفى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائنا له وجه ويد لا كوجهنا ويدنا وفى بعض النسخ بالكيفية فالباء للتعدية أى الساترين للكيفية

(قوله وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهنى وأما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بأدلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتأمل

(قوله مع ان هذا الزعم منه باطل) لا يقال المراد بالحق أعم مما في نفس الأمر وعند الزاعم لانا نقول اذا أريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهى لان صاحبه أيضاً يدعى حقيته

عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيداله اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر فى حيثية المعلوم ﴿ المقصد الثالث فائدته ﴾ وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشروع

(قوله مأخوذة من الكتاب) لعل مراده بالاخذ ان يحافظ فى جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها فى اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطئ مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا فى اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينيته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منهما

(قوله لم يتوقف الخ) لتمايز الكلام والالهي مع الاتحاد فى الموضوع

(قوله ان لم يعتقد الخ) جزما أو ظنا مطابقاً أو غير مطابق

(قوله فائدة) أى مخصوصة فاما ان لا يعتقد فائدة أصلا أو يعتقد ان له فائدة ما

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه) قال قدس سره في حواشى شرح الرسالة على ما بين فى محله أي فى الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

(قوله وما ينسب اليهما) من الاجماع والمعقول الذى لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على ما هو مقتضي نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلاسفة كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض أرباب الكلام تكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم ان لا تكفرهم وان كان مخالفاً له لزم ان لا يكون من أرباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوي النفس وأما مخالفة القطع اتباعا لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضي نظر العقول القاصرة

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا) هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة وأما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة وأما ما يقال فى بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعاً ولهذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث فى العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به

فيـه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيـه فائدة غير ماهي فائدته أمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه

(قوله لظهوره الخ) أشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختيارى على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجـرد الارادة فى ترجيح أحد المتساويين كما في قدحى المعطشان وطريقى الهارب كما ذهب اليه الاشاعـرة أمر خفى حتي قال بعض الاذكياء لايسلم وجود مثل هـذه الصفة لاستلزامه المحال

(قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلا وان كانت أعم فربما تحقق فى ضمن الاخص الذى اعتقده وان كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه فافهم فانه قد زل فيه أقدام

فائدة غير معتد بها وهو الذى يحترز عنه العقلاء ولا شك فى كونه متصورا بل واقعا

(قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثاً مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل فى القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة أصـلا ان لا يعتقد فائدة معينة وذا اما بان لا يعتقد فائدة أصلا أو يعتقد فائدة ما غـير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع فى الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجـه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الي فائدته فى الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة فى هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى

(قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) ان قلت المفروض ان الشارع فى العلم تصور فائدة غير ما هى فائدته فى الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل أو التكثير قلت اما أولا فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب فى قوله تعالي (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون للفائدة المترتبة ملاءمة للفائدة التى اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثاً فالضمير فى عليه من قوله الا أنه لايترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا أنه لايترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ماهو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لا تكون اذا لم تكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم تكن الخ حكم كلى ليس متصورا على المفروض نعم يشمل حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذى اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته فى الواقع حتى يتوجـه

فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) أى فائدة علم الكلام (أمور الاول) بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (إرشاد المسترشدين بايضاح المحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه (الثالث) بالنسبة الى أصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) أى يبني عليه ماعداه منها (فانه أساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها) فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في

(قوله عبثا عرفا) فان العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه اشارة الى أن المراد بقوله دفعا للعبث العرفى لا اللغوى وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلا فانه ممتنع فى تحصيل العلوم

(قوله عطف على دفعا) بحسب المعنى أى طلبا للازدياد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به

(قوله ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعني تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له فى المعنى على طريق التمثيل أو الدعاء أو نحوهما بنحو قولهم قصم الفقر ظهرى والفقر من قاصمات الظهر والتلاقى بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم فى الذين آمنوا يدل على رفعة شأنهم لاجل العلم .

ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من أفعال مختلفة وتكون الفائدة التى اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل

علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال (اذبها) أى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجي قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أى والفائدة التى يفيدها ماذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليهاهي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات ﴿المقصد الرابع مرتبته﴾ أى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قدعلمت ان موضوعه) اي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الامور وأعلاها) فيتناول

(قوله باخلاصهم) فان الاخلاص فى الاعمال يقدر معرفة الله تعالى

(قوله بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية

(قوله أى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور بيان مرتبته فيما بين العلوم فى التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مغايرا للشرف

(قوله فيتناول) الخ فيه اختلال من وجوه أما أولا فلانه لاحاجة الى هذا التفريع بعد التصريح بان موضوعه أعم الامور أى الموضوعات لماتقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموما وخصوصاً واما ثانياً فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من المسائل ولامعني لتناول الموضوع للمسائل وأما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب وأما رابعاً فلان قوله لاشك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه

(قوله وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثانى ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفيه

(قوله أى شرفه) جعل فى حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه أراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الي ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها

(قوله فيتناول أشرف المعلومات التى هي مباحث ذاته وصفاته) ان أرجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع المباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتيه عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة وانما أقحمه اشارة الى أن للمباحث ملحوظة في جهات الشرف وان أرجع الى الكلام فالامر ظاهر

أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولاشك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به أشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه أيضا (وغايته) اعني تلك السعادة المترتبة علي الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لامن صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لاتعدوها) أي

وغاية التوجيه انه قدس سره حمل الاعلى على معنى الاشرف لاعلى الاعلى رتبة ليكون تأسيسا والفاء في قوله فيتناول تعليلية أواستئنافية أو زائدة والجملة تعليل لكونه أشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أي لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع أي مبحوث عنه في العلم أشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله للامور الثلثة من حيث أنفسها لانه لا يفيد شرافة العلم ألا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث وللاشارة الي كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث فالحاصل ان موضوع الكلام أعم الموضوعات فيكون أشرف لان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف المعلومات ولاشك ان المعلوم الذي هو الموضوع اذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي الباحث عن أحواله أشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم

(قوله نفعا) تميز عن نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولا به لان اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر

(قوله مخالفة النقل) أي قطعيه لان النقل الظني المخالف لقطعي العقل مؤول بما يوافقه

(قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر ان مسائل الخطئ من الكلام فكيف تكون دلائله يقينية واجيب بالتخصيص

(قوله يحكم بها صريح العقل) أي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الي أن المراد خالص العقل

لاتتجاوز جهات الشرف هذه الامورالتي ذ كرناها واما كون مسائل العلم أقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (اذاً اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف ﴿المقصد الخامس مسائله﴾ بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وماتأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال (التي هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة اليها وأما عد موضوعه جزءاً ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه

(قوله في مسائله) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه اجمالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام اجمالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذى ذكره الشارح مطويا في الكلام لانسياق الذهن اليه بعد ملاحظة ماتقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعا الي قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعا الى العلم الذى يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضمير هي راجعا الى مايفهم من السياق أعنى مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقليلا للحذف

(قوله وانما قال الخ) يعنى ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمبادي وسائل

(قوله ان الموضوع) أى موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقا فانه يبين في صناعة البرهان من المنطق ان لااختصاص له بشيء من العلوم فيناسب ايراده في المنطق الذى هو آلة لجميع العلوم

(قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادى التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان تعد المسائل المتكثرة علماً واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادى ويعد جزءا برأسه بقى ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لا المبادى المصطلح عليها وفيه ما فيه

من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته أعني وجوده من المبادي التصديقية المساة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينافي

(قوله من المبادي التصورية) لوقوعه موضوع المسئلة وما قيل انه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادي ففيه ان كونه من مبادي الشروع لا ينافي كونه من مبادي العلوم قيل ان الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية الا انه عد مطلوبا برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه انه ينافي ماقالوا في تعليله بان مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فانه صريح بان المراد به وجوده

(قوله الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لان التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزءا من العلم

(قوله أعني وجوده من المبادي التصديقية الخ) أي ان كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وان يتصور جميعا فما كان ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وماكان خفي الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فانهم يضعون وجوده أيضاً ووضع وجوده من جملة مبادي الصناعة التي تسمى أصولا موضوعة لانه مقدمة مشكوك فيها ينبني عليها الصناعة انتهى بقي انه قال في فصل سابق على هذا الفصل ان لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومسائل والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة وقال أيضاً فيه المبادي الخاصة لمسائل علم ما على قسمين إما ان تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله أو بحسب مسئلة أو مسائل انتهي ويعلم من كلاميه انه قد يطلق المبادي على ماينبني عليه الصناعة مطلقا وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عدإنية موضوعه جزءا ثالثا نظرا الى المعنى الثاني الذي باعتباره جعل المبادي جزءا من العلم وان كان داخلا في المبادي بالمعني الاول واليه يشير كلام العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادي التصديقية بقوله التي تسمى أصولا موضوعة رد على القول بان الشيخ عده من المبادي التصديقية بالمعنى اللغوي لابالمعني المصطلح

(قوله وانيته أعني وجوده من المبادي التصديقية) قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وأما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فأراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا تحصر حينئذ أجزاء العلوم في الثلثة نعم في عدإنية الموضوع من الاصول الموضوعة تأمل لانها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع

برهان الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم وأما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً الى مآل معناه كأنه قال وهي الاحكام النظارية (المعلوم هو) أي ذلك الحكم النظاري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا أو بعيداً (وهو) أي الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها (فليست له مباد تبين في علم اخر) سواء كان علما شرعيا أو غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما

(حسن چلبي)

الكلام والالهي مثلا بديهي كما ذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب

(قوله وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها) أي ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثل اثبات حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فلان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالقرآن والحديث واثباتهما يكون في هذا الفن

(قوله فليس له مباد تبين في علم آخر) هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادي العلم الا على قد تبين في علم أدنى وان كان على قلة فيجوز كون الكلام علماً على حدة لا يستتبع ان لا تكون له مباد مبينة في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ماذكره الشارح من البيان أو يلحق النادر بالمعدوم وفيه مافيه

(قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءاً منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسب اليه

(قوله نفس الحكم) أي الوقوع لا الايقاع لان المسئلة من المعلومات

(قوله أو لبيان انيها) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة في الحكم النظرى فلا وجه لادخالها في الضرورية قلت الظاهر في العلم إثبات العوارض الذاتيــة أي العلم بثبوتها وهي بهذا الاعتبار بديهية وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث انها مسئلة العلم

(قوله أو يتوقف عليه الخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بان دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم العربية والشرعية مما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالادلة النقلية اذ ليس تدوينها لاجل إثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك وبما ذكرنا تبين فساد ماقيل ان العلوم العربية جزء منه الا انه أفرز منه إفراز الكحالة من الطب والفرائض من الفقه

(قوله وفيه تثبت الخ) فان علم التفسير والاصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحيثية المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهى وكونه تعالى آمرا وناهيا مثبت في الكلام وما قيل ان إثبات الصحة التي هى حيثية الاعمال التى هي موضوع الفقه في الكلام لان إثبات صحة الاعمــال وفسادها انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبناها فليس بشيء لانه على تقدير صحته انما يدل على احتياج الفقه اليــه في ثبوت الحيثية المذكورة لاعلى إثباتها فيه

(قوله فليست الخ) بناء على ان جميع مايبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه الله لاعلى انه لا يبين مبادى الاعلى في العلم الادني ليرد عليه انه قد تبين مبادى الاعلى في الادني على قلة فلا يصح التفريع المذكور

(قوله على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعا اليه ومحمولاتها من الاعراض الذاتية له

(قوله وجعلوا الخ) ماذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق عند الشارح رحمه الله ماذكره في حواشي شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم في صحة مواد أدلتها وصورها تحتاج الى المنطق وانه علم على حياله ليس جزءا لعلم ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام والالهى لان احتياجهما اليه باعتبار مايعرض لمباديهما التصورية والتصديقية لاباعتبار المبادى أنفسها فلامخالفة بين كلاميه والحق عندى ان مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشتراك في البعض لايستلزم الاتحاد فكون المنطق علما على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك وما قيل ان المسائل المنطقية من حيث انها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينيــة من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقا ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف

عداه ليس له مباد فى علم آخر (بل مباديه اما بينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلية (أو مبينة فيه فهى) أى فتلك المبادي المبينة فيه (مسائل له) من هذه الحيثية (ومباد لمسائل اخر منه لاتتوقف) تلك المبادى (عليها) أي على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك ان أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية

عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءا من الاصول وقس على ذلك

(قوله مستغنية الخ) أى لا تحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان اللمية فلا تكون من المسائل لان المسئلة إما نظرية أو بديهية تحتاج الى تنبيه أوالى بيان اللمية كما مر

هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه فى الحواشى لايقال تملى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادى كثيرة لهما لا يبين مثلها فى لادني كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما أصلا بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية لمطالح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال فى التلفيق لا شك ان أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك لاحوال عليها وجعلت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقاً وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام أصلا قيل ولهذا احترز عن المنطق فى تعريف الكلام ولو كان جزءا لم كن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد فى تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثانى اعتبار ه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثانى وذكره فى مبادى الاصول لامن حيث الاعتبار انى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله فى الحواشى والجواب ان اثبات العلوم ظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى لم يلزم ان يكون علق أعلى منه كما مر فأي احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا فى علمهم هذا شئ سواه بقى الكلام فى قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الأعتقاديات من الادلة معية وقد يقال هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرائض من ه فليتأمل

(قوله أو مبينة فيه فهى مسائل له) قيل كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من ئل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شئ من العقائد وليس من مسائل لام الا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقدعرفت انه بالنظر الي الغالب وأمااحتمال كون عروض محمولات ى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتي يكون من المسائل فى المبادي النظرية أيضاً اللهم الا أن يقال لم يوجد ذلك فى المبادي النظرية

وتجويز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك اليه
مما لا يجتريء عليه الا فلسفي أومتفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج
أصول الفقه الى العربية مما لايفوه به محصل فان وجدت فى الكتب الكلامية مسائل
لايتوقف عليها اثبات العقائد أصلا ولادفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم
آخر به تكثيراً للفائدة فى الكتاب (فنه) أى من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو
لايستمد من غيره) أصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه
فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها ثم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر

(قوله وتجويز الخ) ذلك رد على العلامة التفتازانى لما فى شرح المقاصد من انه يجوز أن يكون مبادي الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات الله تعالى مبينا في العلم الالهى وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه ان أراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعى فيما يخالف فيه الشرع فممنوع وان أراد انه يلزم الاحتياج فى أمر لم يبينه الشرع فسلم لكن لاقدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصبية كيف وقد احتاج الفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام في الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية

(قوله مما لا يفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها أهل الشرع ولا كذلك الالهي وقد عرفت ان ذلك مجرد عصبية بقي ههنا بحث وهو انه جوز فى حواشى مختصر الاصول كما مر كون الكلام والالهي محتاجين الي علم المنطق ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل مايعرض لمباديهما وبذلك يستحق أن يسمي خادما وآلة لهما ولايخفى ان الفرق المذكور تحكم اذ الاحتياج فى إثبات المسائل علي التقديرين لازم لان مايعرض المبادى من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه في اقامة الدلائل عليها

(قوله مسائل لا يتوقف عليها) كمسائل الرياضى والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك

(قوله من خلط الخ) يعني انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام

(قوله قد ينفذ الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث فى الفقه

(قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسئلة لا يخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك

فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم ﴿ المقصد السادس تسميته ﴾ وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تقضي الطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره في شأنه (انما سمي) الكلام (كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمي رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها (أولان أبوابه عنونت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (أولان مسئلة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب أيضا لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم أوحادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء

(قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقه الاان يقال ان ذلك ليس نفاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين أصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادي للمسائل أو يعترف بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات ·

(قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهري ولك ان تقول خادم القوم سيدهم

(قوله انما سمي الخ) كلمة انما للتأكيد لا للحصر اذ لها وجوه أخر وكلمة أو لاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع أو الخلو

(قوله يعني ان لهم الخ) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ايراث القدرة ولا في ايراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجهان والعلامة التفتازاني جعلهما في شرح العقائد وجها واحدا بناء على ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق

(قوله عنونت أولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسئلة الكلام

(قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ) روى ان المأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببغداد وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياما ممتدا به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق الا الامام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المأمون وهو

الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم أشهر اجزائه (أولانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات

﴿ المرصد الثاني فى تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام وماتقدم فى المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهي ثالثا ومن بيان أحوال النظر وافادته للعلم رابعاً ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامساً اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد ولما عرفت أنه قد جعل جميع مايتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار

(قوله طالبا الخ) وانما لم يعترفوا لما تقرر فى محله ان الخلاف فى حدوثه وقدمه راجع الي الخلاف فى ثبوت الكلام النفسى ونفيه والا فهم لا يقولون بحدوث النفسى ونحن لا نقول بقدم اللفظي

(قوله مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول في المقدمات لان المراد منها مايتوقف عليه جميع ماعداها إما شروعا كما فى المرصد الاول أو ذاتا كما في هذه المراصد الخمسة

بطرطوس فلما بلغنا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الي أخيه المعتصم فتتبع أخاه بالبدعة المذكورة وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ أيضاً كما هو مذهب السلف

(قوله وما تقدم فى المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة على الاطلاق أعنى مقدمة الشروع ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض

(قوله وفى ابكار الافكار للآمدي تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الى الظاهر

تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) أي في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب ﴿ الاول انه ضروري ﴾ أي تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازي لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) أي بانه موجود (ضروري) أي حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم

(قوله تصريح الخ . اذ لايقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله والقول بان بعض مايذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد فيكون جميع مايذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه أقدام

(قوله لوجهين) أي لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظريا للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل في حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيهين بناء على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهيا لكن كثرة المناقشة فيهما تتأبى عن كونهما تنبيهين

(قوله أي بانه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من ان تصور كل أحد لوجوده بديهي لان الامام قرره في كتبه بالعلم بانه موجود لا لانه يرد عليه انه ان أريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وان أريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان في بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث أنكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص وأثبتوا الحصص والشيخ أنكر الحصص لنفيه الوجود المطلق ثم لا يخفي ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على انه أسبق العلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق

مسلم وأما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل في العنوان أولا وتعيين كل منها لبيان مايبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعا بلا اشارة الى تمييز بين ماهو منها قطعا وبين مايختلف فيها ويشك انها يستفاد منها ذلك والا يكون إلغازا مجتنبا عنه في هذا المقام لايفيد اللزوم كما لا يخفى

(قوله لوجهين الاول ان علم كل أحد الخ) بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدل عليها وأما مايقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين

خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتى للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذى هو جزؤه سابقاً عليه (والسابق على الضرورى أولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر (وهو) أى حصول ذلك العلم الجزئى (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصوراً (فلا يلزم تصور العلم المطلق) أصلا (فضلا عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه أيضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصوراً بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) أيضا كذلك (انه يعلم) بذلك (والعلم

سابق على العلم الضروري والسابق على الضرورى ضروري أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه جزء من العلم الضرورى بانه موجود والجزء سابق على الكل أما جزئيته منه فلأنه مطلق وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد وأما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري .

(قوله فلا يكون حصولها عين تصورها) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضرورى على مانص المص عليه فى الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضرورى لا ان تصوره ضرورى حتى يلزم ضرورية المطلق

(قوله والعلم أحد تصورى هذا التصديق) انما قال أحد التصورين من غير تعيين لانه يجوز

(قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ) فان قلت سيجئ في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الاعلى الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيماسيأتي ان من علم شيئاً أمكنه أن يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الخصم فى ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لانسلمه والحق ان المذكور فى الالهيات وان كان ماذكر الا ان الظاهران من علم شيئاً والتفت اليه علم بمجردالتفاته انه يعلمه واليه أشار فى مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح أظهر

(قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق) انما لم يقل أحد تصوراته اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور

أحد تصوري هذا التصديق) وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى ان يكون بديهيا (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شئ منهما (فان) التصديق (البديهي مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته أصلا (قلت) في رد هذا الجواب ان (المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم ولا في شئ من أطرافه (اذ لا تخلو عنه البله والصبيان) الذين لا يتأتي منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته

ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضرورى وان يجعل محمولا بان يقال كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر أنه لا يجوز ان يقال أحد التصورات الثلاث فمن قال انما لم يقل أحد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا

(قوله في جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الخاص أعنى العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضرورى ليمكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضروريا بداهة العلم الذى وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر

(قوله اذ لا تخلو الخ) أشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذى هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور

النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين

(قوله ولا في شئ من أطرافه) لا يقال فحينئذ يلزم المصادرة لان أحد طرفيه هو العلم الذى يراد إثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعي بداهة جزء معين تفصيلا أعنى العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجئ في بحث الوجود

(لا يجدي طائلا) في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس أولا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما (بل باعتبار أمر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني ان) العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول إنه) أي مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه) أي نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير

(قوله مستغن عن النظر مطلقاً) أي باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزأين أو شرطين

(قوله بنفسه) من غير ان يغايره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل

(قوله وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفا

(قوله اي نطلب ان نحصله) أشار الى أن فى المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم فى عبارة الشرح أيضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالاحسن ان يقال فالذى نحاول حصوله

(قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدل بان كل أحد يعلم أن له علما مطلقا تعين جواب المص

(قوله أى نطلب ان نحصله) اشارة الى مافى العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة

وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور

(قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا على تقدير القول بوجود الطبائع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحته وأما على القول بانها أمور انتزاعية أو انه ليس ذاتيا لما تحته فكلا

(قوله فقد توقف الخ) اى يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئي المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفا ايضا على تصور ماهيته وهو الدور

(قوله واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الانصافي وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشئ بصورته بانفكاك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضوري بان حصول الشئ على وجه الاتصاف لايستلزم الالتفات اليه لان الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق وبين تصوره ولا شك ان العلم المطلق أمر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الا ارتساميا

(قوله لا حصولها) أي ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد

(قوله وذلك حصولها وليس تصورها) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلى أعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ماقالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لايخفى

(قوله وهذا هو تصورها لا حصولها) فان قلت تصورها فرد من أفرادها وجزئي من جزئياتها في

الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية
﴿ المذهب الثانى ﴾ وبه قال امام الحرمين والغزالى أنه ليس ضروريا) بل هو نظرى (و)
لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثانى) انما قال ربما لان النصرة به تخييلية الا يرى
أنه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ (قالا وطريق
معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا
الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير
ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعني اليقين وقد تميز عن
الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول
بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو

(قوله لان النصرة به تخييلية) اى وهمية ليست في الواقع فكلمة ربما للتقليل والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير ان يراد بالعسر ضد اليسر واما اذا اريد به ماليس بيسر فيتناول امتناع التحديد أيضاً فالتقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة

(قوله فهى ان تميزه الخ) يعني لاشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا للعلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي والقسمة المذكوره تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام فى العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقى عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفته .

(قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابهة صفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذى لا يكون مشابهاً لادراك البصر اعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد ان هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام فى المثال المفيد لمعرفته فالوجه ان يحمل قوله ادراك البصيرة عطف بيان او بدلا من العلم لتعيين المعني المراد فانه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم وقوله المشابه خبراً له ويؤيده مافي شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة

(قوله او يقال هو الخ) افاد به ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى الشبيه والنظير او بمعنى الجزئي للعلم وذكره فى المستصفى الاول لا يدل على الحصر

تصور ماهية العلم حصولها فى ضمن فرد من أفرادها كما فى الأول فما معنى قوله لاحصولها قلت معناه ان النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولوفى ضمن هذا الارتسام الثاني وهذا حق لا شبهة فيه

(قوله فقد خرج عن القسمة الخ) ان أراد انه لا يخرج الا عن القسمة فممنوع والا فحصر الطريق فى القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر

كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) أى القسمة والمثال (ان أفادا تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدا لها اذ لا يعني ههنا بتحديدها سوى تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان تحصل المعرفة بشئ لابد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الامام الغزالى رحمه الله تعالى صرح فى المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى أكثر

(قوله صلحا معرفا وحدا لها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما تستلزم معرفته معرفة الشئ فهو معرف له واشتراط المساواة وكونه لازما بينا ومحمولا انما هو لكماله والا يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب

(قوله اذ لا يعنى) على صيغة الغائب أى لا يعني الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقول فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم

(قوله للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز

(قوله صلحا معرفا) قيل عليه لايلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو أفادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجهله أحد من العقلاء فبهذا يظهر جواز كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير أن يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى جميع أفراده بين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على مابه الاشتراك ومابه الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مآل المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منهما على اطلاقه

(قوله اذ لا يعني بتحديدها سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح

(قوله للجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون مابه الاشتراك جنسا كالمتنفس للحيوان ومابه الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقى من قول الغزالى في المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر التحديد مطلقا ولاشك ان مذهب الغزالى والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر حينئذ أن يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه اذا أمكن الى ماهو غير متعارف غاية مافى الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل

الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية فكيف لايعسر فى الادراكات الخفية ثم قال إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لاسند فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به ﴿ المذهب الثالث أنه نظرى ﴾ لايعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو) أى هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة أودليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقى الاعتقاد الراجح) المطابق أعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أودليل ظني داخلا فيه (الاأن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا)فلا يدخل الظن فيه (ويرد

(قوله يفهمك حيقيقته) ولو بوجهما

(قوله فظهر انه انما قال الخ) لان كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكرسابقا ظاهر فى ارادته التعريف مطلقاً فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته التحقق المعول عليه القسمة والمثال وان كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التى ذكرها القوم

(قوله اعتقاد الشيء على ماهو به) اى على وجه ذلك الشيء متلبس به فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية

(قوله عن ضرورة او دليل) أى كائنا ذلك الاعتقادالمطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئاً عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الاان مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقلده فيما يصيب ويخطيء فاندفع ماتحير فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة الى الضرورى والنظرى غير حاصل لخروج التقليد وتكلفوا الدفعه بما تمجه الاسماع

(قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لان تفهيم الحقيقة بكنهها لايحصل من المثال وتوجيها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

(قوله فاندفع دخول التقليد) فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فما بال التقليد خلا عنهما قلت أجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة فى نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة فى نفس الامر والمراد بالضرورة فى قولهم لا يخلو عن ضرورة أو نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج أكثر العلوم الضرورية اذلاضرورة عامة فى الحدسيات والتجربيات مثلاوأيضاتخرج الالهيات الاان لايقول المعتزلة بها أو بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب أن يقال اعتقاد المقلد نظرى لان

عليهم) أي على أصحاب هـذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئاً اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هـذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضا (لان هذا) أي انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لايعلم (فيستدعي) هذا الحكم

(قوله خروج العلم الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشيء ما هو المصطلح لانه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل كالعلم بان النقيضين يستحيل اجتماعهما وبان شريك الباري محال سواء اريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع أو النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه

(قوله فان كل عاقل الخ) يعني انه يتعلق به العلم التصديقي وهذا الحكم تصديقي يقيني ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا ينافي مطابقتها للواقع فاقيل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد به تعلق العلم التصوري فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصوري خارج عنه وايضاً يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد فنشأه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

(قوله ولا يتصور الخ) ذكره استطرادي للمبالغة في الرد على من انكر تعلق العلم بالمستحيل باثبات تعلق نوعيه به والا فلا دخل له في النقض

الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا أو فاسداً فلا محذور فتأمل

(قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستاذ المحقق ان أراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعاً اذ الادراك المتعلق به جهـل لاعلم وان أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذمطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخرا وأيضاً يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني

(العلم به) لامتناع الحكم على ماليس معلوما أصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئاً لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشيء بمعني أنه غير ثابت فى نفسه لايمنع ذلك) أي كونه شيئاً لغة (الثانى للقاضى أبى بكر) الباقلانى (أنه معرفة المعلوم على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان لله علما (اذلا يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وأيضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف

(قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز فى التعريف من غير قرينة لان المعني اللغوي سواء كان حقيقياً أو مجازيا معنى مجازي عند اهل الاصطلاح

(قوله يسمي شيئاً لغة حقيقة اومجازا) وما سيجيء من ان أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم فالمراد الاطلاق حقيقة

(قوله مع كونه معترفا الخ) حيث أثبت له تعالى علماً وعالمية وتعلقا إما لاحدهما أو لكليهما كما أثبت فى الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشترا كا معنويا فلا بد من دخوله فى تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون بالعلم الزائد ويقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواه ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لايرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار في المطالب العالية نفى العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالمية التى فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم

(قوله اذ المعلوم الخ) يعنى ان المعلوم وان كان المراد منه ماصدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذى صار آلة لملاحظة أفراده ومفهومه ماتعلق به العلم والمراد ههنا مامن شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام

تصوره فى التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ماهو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ماهو به من الحكم وحينئذ لايصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وأمثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فأى ضرورة فى حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض أقول ولو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لان النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها فى الخارج

(قوله يسمى شيئاً لغة) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به فى بحث الوجود من ان أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم لانه مذهب أهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازى يأباه مقام التعريف

(قوله وأيضا فيه دور الخ) قيل سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق فى تعريف المشتق منه غير

الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معني المشتق منه مع زيادة (و) أيضا (فعلى ماهو به) قيد (زائد)لاحاجة اليه (اذالمعرفة لاتكون الا كذلك) لان أدراك الشئ لاعلى ماهو به جهالة لامعرفة ﴿ الثالث للشيخ ﴾ أبي الحسن الاشعرى (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالما أو)هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لايستعمل فى الحدود فان أجيب باشتهاره فى معني العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى

(قوله جهالة لا معرفة) اذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركباً انه عارف كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم فما قيل انه كون اعتقاد الشئ لاعلى ماهو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ

(قوله باشتهاره فى معنى العلم) أي اشتهاره عند المليين فى العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم

وارد فيه وفى أمثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كأنه قال العلم بالشئ معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضرورى بل التصور مطلقاً وان لم يختص يدخل التقليد والاعتقادالمطابق للواقع الناشئ عن دليل ظنى والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بالكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشر أهون من بعض وقد يقال فى دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذى يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به وأما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو فى الوجود الخارجي لا فى التعقل فلا دور فتأمل

(قوله وأيضا فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه أصلا

(قوله لان المعنى المجازى هو العلم الخ) أجاب الاستاذ المحقق بان المعنى المجازى المشهور للادراك هو العام بمعني حصول الصورة فى العقل وهو أعم من الذى نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشئ بنفسه

المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعنى أن قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك مايصح ممن قام به اتقان الفعل) أى إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان أراد مايستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان أراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذ لا مدخل له في) صحة (الاتقان على رأينا) فان أفعالنا ليست بإيجادنا (وقد أورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد

والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وماقيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به فمدفوع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لاعند أصحاب هذا التعريف

(قوله فان المعلوم الخ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شأنه أن يعلم ولا يلزم أن يكون الادراك المتعلق بما هو من شأنه العلم أن يكون على ماهو به نعم لو أريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لاتجه ذلك

(قوله مايصح ممن قام الخ) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان فى هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالماً بالمفاسد والمصالح علماً يقينيا تفصيليا ولذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى

(قوله اذ لا مدخل الخ) يعني أن الاتقان معناه الايجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجد فيكون لعلمه بوجه المصالح مدخل في الاتقان وأما غير الموجد فلا تعلق له بالايجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعلمه في صحة الاتقان وأما القول بانه على تقدير فرض ايجادنا لافعالنا يكون علمنا مما يصح به اتقان الفعل فممنوع ولا دليل على ذلك فانه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل إن المراد به اتقان الفعل كسبيا كان أو ايجاديا اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولا تعلق له بالايجاد

وورديانه مبنى على الوجود الذهنى الذى هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى أو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة فى العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور

(قوله الرابع الخ) لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا أيضا في الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذى لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما

(قوله فان أفعالنا ليست بايجادنا) أجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان أو ايجادا فلا يخرج علمنا

بايجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى وبالمستحيل فان ماتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو أراد مايصح به اتقان متعلقه واما لو أراد مايصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبيين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو اثباته) أي اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وأيضاً الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه (أو الثقة بانه) أى المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازي) انه (اعتقاد

(قوله تبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لاعلى صيغة التفعل فانه صيغة المعلوم فكانه قيل تميز المعلوم وكشفه على ماهو به

(قوله وأن التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من البينونة وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكان الشئ قبل العلم به كان مشتبهاً بامثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنها وأظهره

(قوله يلزم أن يكون الخ) يعني أن معنى الاثبات هو جعل الشيء ثابتا باي معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالى في الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محلا للجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه أبين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى واندفاع ما قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له فى الذهن وانه لا تتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الاثبات ولذا قدمه على التفسير

(قوله وانه يوجب الخ) يعني أنه تعريف للعلم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقاً بما علمه

(قوله وذلك الخ) أي كون الباري واثقا بما علمه مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا باي لفظ عبر عنه فلا يصح اطلاق العالم لانه دليل العجز والضعف فى شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوار شدن ويعدي بالباء

(قوله مثبتا له وهو محال) قيل لا استحالة فى كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي

(قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) أجيب عنه بان امتناع اطلاقه عليه تعالى شرعا

جازم مطابق لموجب) اما ضرورة أودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولاغبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولايخفي وروده أيضاً على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا فى الاعراض (علمت معني المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الانسان) أو أراد ان الاول من

(قوله لموجب) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أو دليل فقيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد المخطئ ولموجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئا منه بل اتفاقى وقد مر .

لكون أسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما يحتمل غيره فثبت الامتناع مطلقا

(قوله لموجب) فان قلت ان أراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان أراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة أهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر فى العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة فى ماهية العلم لا للاحتراز

(قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها أمر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى أيضا اذ لا يسمي اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور وأجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير فى خروج علمه تعالي وفيه انه اعترض على تعريف القاضي بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه أيضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص فى تعريف الامام دون القاضي ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالي عين ذاته كما أشار اليه المحقق التفتازاني في الهيات المقاصد فحينئذ لا غبار فتأمل وأما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادى التصورية فان مسئلة إثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول فى التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف المصدر بمباحث فن الكلام شاملا للالهي اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر فى أوائل الكتب الكلامية فتأمل.

(قوله لعدم اندراجه فى الاعتقاد) اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه واتخاذه فى القلب لاما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص فى التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به فى هذا التعريف لان الجازم بل المطابق أيضا لا يكون الا فى النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض [illegible]

المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشيء) كليا كان أوجزئيا موجوداً أو معدوما (في العقل) أي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرها (وهو) أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية (مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي ماذكروه في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضا (وتسميتها علما) أي جعلها مندرجة فيه كماذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لايطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات

(قوله حصول صورة الشيء) ان اريد بالصورة مابه تميز الشيء في الخارج أوالذهن ليشمل العلم الحضوري أيضاً لانه صورة خارجية فكونه تعريفا لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات أو بحصولها في المجردات كما في شرحه وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلاوان اريد بها مايميز به في الذهن على ما قيل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فهو مبني على نفي العلم الحضوري وان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية أيضا حصولي

(قوله أي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لا ان في بمعنى مع على ما وهم لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالاشكال بحاله

(قوله ظاهرة الاختصاص) أي بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة في وان كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً بخلاف في نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لا يحتملها

(قوله تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك) لم يعترض عليه بكونه دوريا بناء على ماذكره المحقق في شرح الاشارات من أنه تعريف لفظي لايتحاشى فيه عن لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم

(قوله أي عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل في بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في أمم أي مع أمم فيكون محصل معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية

(قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى أيضاً لاشك ان الظهور والخفاء أمران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان

اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة (ولامشاحة) أي لامضايقة ولامنازعة (في الاصطلاح) بل لكل أحد ان يصطلح على ماشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) أي أمر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزا) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزاً عن غيرها على قياس ماتقدم وتوجب لها أيضا تميزاً لمدركاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي ماليس من

(قوله اولى واحب) اذا لم يكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لابدلهم من تعميم العلم

(قوله أي أمر الخ) بيان للمعنى المراد فانها قد تطلق على ما يحمل على الشيء كما سيجيء واشارة الى أن دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهي معتبرة في التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها

(قوله توجب الخ) يعني أن الصفة ليست مميزة والا لوجب ان يقال تميز تمييزا فعلم أن ايجابها لامر وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة

(قوله أي تجعلها بحيث الخ) يعني أن ايجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ماعداها فالمراد توجبها هذه الحيثية فلايخفى عليك أن بيانه هذا يشعر بان التميز هنا بالمعنى المصدري وهذا بالنظر الى الظاهر فيخرج به ادراك هذه الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما سيصرح به والتحقيق ماسيجيء من أن المراد به مابه التميز فالمعنى صفة توجب مابه التميز أي كونه بحيث تميز

الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك

(قوله اعلمهم به) أي باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الي من له تصديقات حقة أكثر اذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتأمل

الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزاً في الامور العينية كما سيصرح به (لايحتمل النقيض) أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه الحكم به من الايجاب أو السلب الي نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجابا عاديا كون محلها مميزاً للمتعلق تميزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلابد من اعتبار المحل الذى

(قوله ادراكات هذه الحواس) أى الظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى أثبتها البعض فهى داخلة فى العلم عندهم أما الوهم فلكونه متعلقا بالمعانى الجزئية الغير المحسوسة وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتميز أمر خيالى الا أنه لمطابقته للمحسوس صار موجبا للتميزه ألا يرى ان تخيل زيد موجب لتميزه عما عداه سواء كان زيد موجودا أو معدوما

(قوله أى لايحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيما سبق أمران الصفة والتمييز ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته فى قولهم تمييز لايحتمل النقيض فتعين الثاني فحينئذ الضمير في يحتمل لايجوز ارجاعه الى التمييز اذ الشئ لايحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعا الي المتعلق الدال عليه لفظ التمييز وهي المعانى

(قوله خرج الظن والشك والوهم) أى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم فدخوله من حيث ذاته فى التصور الذى هو قسم العلم لاينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور

(قوله بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها متحققا فى الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لااحتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملانه مآلا كما بينه والمراد بالاحتمال المنفي أعم من الاحتمال فى الحال أو المآل

(قوله قائمة بمحل الخ) تصريح بما علم ضمنا من قوله صفة وتوجب تميزا للتنصيص على أنه صفة حقيقية ذات تعلقين

(قوله ايجابا عاديا) هذا على تقدير كونه تعريفا للعلم الحادث واما على تقدير شموله للعلم الحادث والقديم فالايجاب أعم من الحقيقى والعادى

(قوله نقيض ذلك التمييز) فالتمييز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق النفى او الاثبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول

(قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما أشار اليه فيما سبق

هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ تعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان

(قوله اذ لانقيض له) أي لتميزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة والنفى والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تنافي بين التصورات فان مفهومي الانسان الخ يأباه فيحتاج الى العناية فى مواضع عديدة فالأظهر أن يؤول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول مايوجبهما ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف أعنى الحكم والصورة

(قوله والتصور أيضاً اذ لا نقيض له) أي لتميزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز ثم التميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديقات الاثبات أوالنفى والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى لا نقيض لها والاخرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لايكون التصور علما بل تميزا مترتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفى بل صفة موجبة لهما وكذا ان لايكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نسلم أن لنا صفة موجبة توجب الاثبات والنفى والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا أحدها فالصواب أن يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتميز المعنى المصدرى ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل متعلق التميز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فتعلق التميز في التصور أعنى المتصور لانقيض له فلا يحتمله أصلا ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة فى نفس الامر له نقيض وهولاوقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضاحا لايحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر وأما التصديق فلأنه اذا كان مطابقا جازما لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شئ من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المصنف في شرح الاصول من أن متعلق التميز فى التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التميز هذا واعترض أيضاً على ماذكره الشارح بأن كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضاً فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض وأجيب بأن هذا في المتصور بالكنه لافى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شئ على شئ فى الواقع لاينافى وجود مبنى آخر له في التقدير وبما ذكرنا من أن المتميز فى التصديق هو الاثبات والنفى كما صرح به الشارح فى الحواشى يندفع اعتراض الاستاذ بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لانقيض له فحينئذ نقول تفسيره التعريف منظور فيه لان التميز الذى هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتميز من قبل الاضافة

المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بمدعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب أو بمعنى

(قوله المتمانعان لذاتيهما) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس

(قوله فان مفهومي الانسان) اللائق أن يقال فان تصوري الانسان واللاانسان لا يتمانعان كما في حواشي الابهري الا أن الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا يتمانعان لا في الخارج ولا في الذهن لتحققهما فيهما

(قوله يحصل هناك قضيتان متنافيتان) أي في الخارج وفي الذهن قوله صدقا وقع في أكثر النسخ صدقا وكذبا وفي حواشي شرح مختصر الاصول صدقا وفي حواشي المطالع صدقا لا كذبا ولا تنافي بينها لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقاً فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر اللاانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقا فقط

(قوله الا بملاحظة الخ) التمانع بين المركبين التقييديين يتحقق على انحاء ثلثة باعتبار ثبوتهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها أوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث في حواشي مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات

فكيف يكون اياها قلت التميز مجازعما به التميز وما ذكرنا قرينة المجاز بقي ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات ألا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان الثاني أنه ان أريد بما به التميز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تمييزا اذ الشيء لا يوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد نقيض التمييز لا نقيض الصفة أو المتعلق وان اريد أمر آخر يلزم تحقق امور ثلثة الصفة والتمييز وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

(قوله متنافيتان صدقا وكذبا) ان أخذ اللاانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة

العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوما ممكنا كان أو ممتنعا وعدم المطابقة في أحكام العقل

(قوله مجاز على التأويل) أي التأويل في مفهوم النقيضين بان يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متناقضين أولا أو التأويل بان الحكم على الاطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشئ والاول أوجه والى الثاني ذهب الفاضل الابهري

(قوله فعلى هذا) أي اذا لم يكن للمفهومات التصورية نقيض يكون جميع التصورات أي مايوجب الصور علوما مع أن بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئاً بوجه لايكون ذلك الوجه وجهاله

(قوله فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك الحواس داخلا في العلم فهو مثال والا فنظير

(قوله انما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بادراك الاشياء على ما هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لعبارة الشرح وأما تفصيل الكلام في التعريف والايرادات عليه والاجوبة عنها فمذكور في حواشينا على الحواشي الخيالية فان شئت فارجع اليه

سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذبا ظاهر وان أخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي أن يقيد بوجود الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر كما في حواشي العضد فتأمل

(قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا) قيل يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة الملاحظته ولا يخفى عليك رجوعه الى ماذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل إن النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة أيضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى أن المطابقة مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز أن يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه اللهم ألا ان يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الامر فليفهم

المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية ومايتركب

(قوله وهي العلوم المستندة) أى العلوم التى سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافى للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيراً من الامور الجائزة في أنفسها يعلم انتفاؤها فى الخارج بالبداهة

(قوله يوجب ذلك الاحتمال)لانه اذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان تتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التى يتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانه لم ينقلب ذهبا محتملا للنقيض فلذا قال الشارح فانا ناخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلا فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل حتى لايصح الحكم عليه بجواز كونه ذهبا قيل المتصف بالحجرية فى نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعل عنوانا وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض فى نفس الامر وهو ظاهر وأما الحاكم فالظاهر أنه اراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمله عنده أيضاً والا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً وبين أخذه مشتركا فى أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون الا على وجه الابدال غاية مافى الباب أن العنوان على تقدير كونه قدرا مشتركا واحداً لا نزاع فيه أقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدرا مشتركا ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فههنا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بان يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك

(قوله فانها تحتمل النقيض) ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى أو كصيب أى كمثل ذي صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل النقيض ليلائم ما سبق في التعريف من من أن المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز وكذا الكلام فى قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ أي احتمال متعلق تميز العاديات فليفهم

منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد أعدمه وأوجد بدله ذهبا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعني) انه (لوفرض نقيضها) واقما بدلها (لم يلزم منه) أي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم بشئ من طرفيه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) أى فى العلم العادى (للنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التميير محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أولعدم المطابقة أولعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفي فيه (وانه ممنوع) ثبوته فى العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح

بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الامر وعند الحاكم العالم بتخالفها

(قوله وانه ممنوع ثبوته) لان الشئ الواحد كالجبل اذا علم كونه حجرا في وقت استحال أن يكون هو بعينه فى ذلك الوقت ذهبا والا امكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة أيضا كونه حجرا دائما استحال أن يكون ذهبا فى شئ من الاوقات وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا أفاده الشارح فى حواشى مختصر الاصول وخلاصته أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا في نفس الامر البتة وان كان ممكنا في ذاته

(قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعنى ان هذا التجويز جار فى جميع الممكنات ولا اختصاص له بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل النقيض اتفاقا فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين أن يعلم عادة فى التجويز العقلى اللازم للامكان الذاتي ونفي

(قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ) يريد دفع ما يقال من أن ما تركب منه الجبل اذا كان مخالفا فى الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملا لنقيضه ثم يمكن أن يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافى بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلانى

(قوله وانه ممنوع ثبوته فى العلوم العادية) قيل فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي وهو

في شيء منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية كانت أوجزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميزاً في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) أى إدراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتي (يطرح هذا القيد) فيقول صفة

الاحتمال بحسب نفس الامر مثلا اذا وقع أحد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث هو كان ممكنا له في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممتنعاً لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير وعلى هذا فالممكن المطابق يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي افاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول

قوله الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً يحتمل ان يكون المخبر به في الحال أوالمآل باثبات الانقلاب نظراً الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية أو على اعدامه وايجاد الذهب بدله سواء قصد به اظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين ايجاب العادة حالا ومآلا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال ان يتبدل التميز المتعلق بشئ ما دام ذلك الشئ وهو واقع فى العلوم العادية لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التميز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم بكون الكل أعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية) قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا أخذ جزئيا فمعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً وهو لا شئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال

(قوله ومن يرى أنه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده أن البهائم ليس من أولى العلم في شئ منهما لكن هذا المؤيد يدل على أن الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة

توجب تميزاً لا يحتمل النقيض (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد) أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بأنه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض) واعلم ان أحسن

(قوله مع الغنى عنها) اذ لا يفيد إخراج شيء ليس من افراد المحدود يخل بالجمع لا أنه يخرج بعض افراد المحدود

(قوله فهو محمول الخ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع

(قوله ومن قال إنه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادي بان التميز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لانقيض له والانكشاف التصديقي أعني النفي والاثبات كل واحد منهما نقيض الآخر ومتعلق الاول لا يحتمل النقيض أصلا ومتعلق الثاني قد يحتمله وقد لا يحتمله وليس المراد به في التصور الصورة على ما أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم يتعرض ههنا لبيان التميز في التصور

(قوله تميز معنى عند النفس) هذا مبنى على ما قال الشيخ الرئيس إن التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الاصول من أتحاد الايجاب والوجوب بالذات فالتميز اذا اعتبر نسبته الى النفس كان تميزاً فلا يرد أن التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر والقول بان المراد بالتميز مابه التميز أعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع

(قوله ان أحسن ما قيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة

(قوله مع الغنى عنها تخل بالطرد) ليس معنى الغنى ههنا أن في التعريف قيداً آخر يؤدى مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف أيضاً بدونها يخل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والاقرب أن يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني تقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية كالعلم بآلامنا ولذاتنا

(قوله اذ يخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص أمر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير اليه فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب أصل اللغة كما يدل عليه مانقلناه من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها

(قوله بانه تميز معنى عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتميز صفة المعنى الذى هو

ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لااشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

﴿المرصد الثالث فى أقسام العلم وفيه مقاصد﴾

﴿المقصد الاول أنه﴾ أى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضا أو بالمعنى المفسر

(قوله والتجلى هو الانكشاف التام) اما لان صيغة التفعل للمبالغة كالتكبر وإما لان المطلق ينصرف الى الكامل

(قوله لمن قامت) يخرج به النور فانه يتجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لاخراج التجلى الحاصل للحيوانات العجم

(قوله ليتناول الظنيات) أراد بالظن ههنا ما يقابل اليقين كما سيجئ فى مبحث تعريف النظر فيشمل جميع التصديقات الغير اليقينية

(قوله أو بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم ويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن النفى والاثبات وهو الحكم

معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة العالم وان كان التميز المجرد صفة المغنى مدفوع بما حققه الشارح فى أوائل البيان فى حواشى المطول بل المراد ما به التميز أعنى التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد

(قوله والتجلى هو الانكشاف التام) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام عناية فى التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب نعم يرد أن فيه جهالة لان تمامه عبارة عن أى شئ غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة فى التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة فى المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه

(قوله ليتناول الظنيات) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئاً منها لايطلب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجئ فى

بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) أى ايقاع النسبة أو انتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلا كالانسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو انشائية كقولك إضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما اذا شككت فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) أي وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس

(قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق ضرورة أن تصورات الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه سواء اعتبر عدم الحكم أولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره والمحقق الرازي اختار الاول والعلامة التفتازاني اختار الثاني وكلاهما سمج والله أعلم باسرار كلام عباده

(قوله اوانشائية) أي النسبة التي لا تشعر بالنسبة الخارجية

(قوله أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية

(قوله والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالباء أوالي أومع فى التاج يقال خلا به واليه ومعه بمعني واحد ومصدره الخلوة وأما خلا الموصول بعن فمصدره الخلو المفسر بتهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فمعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل أى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام

الرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفى وجهاً في عدم التعرض لها

(قوله ان خلا عن الحكم) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم ايجابه اياه

(قوله أو نسبة خبرية) قيل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان تكون بعينها استفهامية وأنت خبير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاآت وأما التى فيها فقد اندرج فى قوله أو انشائية فلا محذور

(قوله كما اذا شككت الخ) فيه انه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار فكيف أدرجه ههنا فى التصور مع دخوله فى العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج ههنا على مبنى على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي أدرج فى التصور فى صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة

الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق

(قوله ولا المجموع الخ) اعترض عليه بانه لايخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الاان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لاضرورة الى ذلك وادعاء انه متبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا التبادر قد لايسلم بعد تسليم تبادر المقارنة لعدم الخلو

(قوله كما يشهد به الخ) اذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة الا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة واذعانها

(قوله فالصواب الخ) أى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه او المجموع المركب منهما لم تكن القسمة حاصرة كذا نقل عنه وهذا مبنى على أن الحكم ليس داخلا في التصور بالاتفاق وكيف يكون داخلا فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف والتصديق من الحجة

(قوله فالصواب الخ) أي الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق أي تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجائز لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والنظرية وغيرها فانها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تعسف

قوله (الى تصور ساذج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه بكاسب

(قوله ولا المجموع المركب الخ) اعترض عليه بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم والجواب ان المتبادر من المقارنة الخروج فالكل لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه

(قوله اذا جعل الحكم ادراكا) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو على الجديد المختار لا يتأتي هذا القول كما لا يتأتى على القول بفعليته

(قوله كما توهمه العبارات الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع لاعبرة بايهام تلك العبارات فان أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام فى لفظ الفعل والانفعال بل فى مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان أهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة فى الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقريب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقريب ظاهر

(قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء

كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أو ادراكا

مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للصدق والكذب والى مالا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به فى الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه

قوله (كما وقع الخ) وفى بعض النسخ كما ورد أى تقسيما مماثلا لما ورد في الكتب المعتبرة كالشفاء والنجاة وان أوله المحقق الرازى بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على أن الحكم عنده ادراك فيبطل الحصر

(قوله فلا وجه له الخ) أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الفعل والادراك لايكون ادراكا وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه

(قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة) قيل عليه قاسم العلم الى القسمين المذكورين فى بعض الكتب المعتبرة هو أبو علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لافعل فما ذكره صالح لا عن تراضى الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الي القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح فى حواشيه على ذلك الشرح فان أراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان أراد كتابه فالضمير فى ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازي فى شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على أحد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقاً وحكما وباعتبار حصوله فى الذهن تصورا فراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم إما تصور ساذج أو تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلي هذا يرجع تقسيم الشيخ الي التقسيم المختار ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر

(قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم أو ادراكا) قال رحمه الله أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضا على التقديرين لافائدة

(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) أى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة أمر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك فى هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) فى التصور ﴿ المقصد الثانى العلم الحادث ﴾ قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضروري قال القاضى) أبو بكر فى تفسيره (هو) العلم

(قوله أى بالماهية) لايخفى أن تمايزهما بالماهية لايصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وماذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعروض لاتمايز القسمين فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه

(قوله ولا يوصف) أى عند المتكلمين ولذا أخذوا في تعريفهما المخلوق وأما عند المنطقيين فداخل في الضرورى لعدم توقفه على نظرولذا جعل المحقق الدواني المقسم شاملا لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع فى ورطة الحيرة فقال الضرورى معتبر فى مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاصلا بالنظروالعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفا بالجنس لعلم الممكن أما لو كان مخالفا بالنوع فلا

(قوله الى ضروري) قال الآمدى الضروري يطلق على ما أكره عليه وعلى ماتدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في المخمصة وعلى ماسلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المرتعش واطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذى لاقدرة للمخلوق على تحصيله

لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم فى التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل

(قوله متمايزان بالذات) قديمنع ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالعوارض وأما الوجدان فربما لم يقنع به الخصم

(قوله نوعا آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجوازان يكون الامتياز بالهوية أو بالعوارض كماسيأتى مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس ينفع للجاحد

(قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظرقلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبرفيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى المقرب على ماسيأتى تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على أن كلا منهما لايخلو

(الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) أى زوال العلم الضرورى بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) أورد أيضاً (أنه قد يفقد) العلم الضرورى لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أى الاحساس (والوجدان) وسائر مايتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ماورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) أى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه واذا قلت لايجد اليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فمراد القاضى إن الانفكاك عن العلم

(قوله وأورد عليه الخ) لايخفى عليك ان خلاصة الايراد ابطال جامعية التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الاضداد سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا أو الانفكاك بعد الحصول وان قوله وانه قد يفقد لايفيد الا بطلان جامعيته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقا فهو تكثير لمواد النقض وليس ايرادا آخر فقوله وأورد أيضاً تقدير مخل لانه يوهم انه عطف على أورد وان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لايمكن ارادة الانفكاك مطلقا ولا ارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول فى إبطال ارادة الانفكاك مطلقا الا أن يقال انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو الفقدان بعد الحصول فابطال ارادته أهم

(قوله وانه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لايصدق عليه انه علم لا نجد سبيلا الى الانفكاك عنه مطلقا لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه فى وقت الفقدان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم

(قوله فلا يكون العلم الضرورى لازما الخ) الظاهر أن يقول فلا يكون العلم الضرورى مما لايجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لادائما ولا بعد حصوله لان منشأ الاعتراض ليس أخذ اللزوم فى التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا أنه تسامح فوضع ماهو لازم عدم الوجدان مقامه اعتمادا على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادائما ولا بعد حصوله اشارة الى ماقلنا من أن اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله

(قوله فهم منه انه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وههنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل في وقت حصول العلم الضرورى

عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما

(قوله فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضى الخ) فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى العرف نفى القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لايجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل

الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل مايقتضيه لاينافي مراده إذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظري بعد حصوله) أي هو أيضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لايلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك

(قوله فان قلت الخ) يعني النقض المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لايجد الخ لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الايراد بالنظر الى قوله لايجد الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى أن تقرير الايراد بالنظر الى قيد اللزوم المذكور في التعريف فان اللزوم ينافي جواز الزوال وانه قد يفقد لفقدان المقتضي وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فالمراد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لايكون الايراد واحدا فتدبر

(قوله ثم قيده الخ) بأن يكون قوله لايجد الخ صفة للزوما فيكون المفعول المطلق للنوع كما في ضربت ضربا شديداً

(قوله فيكون آخر كلامه الخ) بان يكون قوله لايجد جملة لامحل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان اللزوم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثاني على المعنى الاصطلاحي

(قوله والفاء في قوله فكذا الخ) يعني ان الفاء الاول للدلالة على أن ماقبله مورد لهذا السؤال والفاء الثاني للدلالة على أن ماقبله أعني الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبر نفي القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول بخلاف ماإذا اعتبر عدم الانفكاك

له وغير قادر على تحصيله فتجويز صدق التعريف عند حصول أصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر

(قوله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا) الحق الصريح هو الجواب الثاني لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله وأما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفي قرينته والاولى ان يجتنب في التعريف عن مثله

انما وجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضي (هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن

(قوله ونقول نحن الخ) لم يظهر لي وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هويدا كردن فيه اشارة الى أن التعريفين متحدان مفهوما لافرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يحمله على أنه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين في الصدق لايقتضي كون أحدهما اخص الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعلم

(قوله هو مالايكون تحصيله الخ) أي العلم الحادث الذي لايكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير المتناهية كالاعداد والاشكال

(قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذى هو التحصيل مقدوراً فاندفع ماتوهم من منع الملازمة بأن العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذى هو مقدور الانفكاك لانا لانسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل

(قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ) الا أن قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث

(قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا) منع الملازمة بجواز توقف حصول شئ على أشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التفاب من جهة الى جهة أخرى فانه قادر حينئذ على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضي خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والالزم التوارد المستحيل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا أصلا وأنت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون أثباته خرط القتاد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل حينئذ أيضاً مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب كما ان العلم النظرى مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب والتوليد على أن زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على مجهوليته

تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لاسبب لها ولايجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان (والبديهي

وقد اعترفت بأنه غير مقــدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقــدور وهو لايستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم

(قوله لاتحصل بمجرد الاحساس) والا لما عرض الغلط

(قوله بل تتوقف الخ) فاذا تحققت تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لاتتعلق الا بالمعلوم وتلك الامور غير معلومة فقوله لانعلم ماهي جملة مستأنفة لبيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ماوهم ثم اعترض بانه اذا لم تكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بانها غير مقدورة

(قوله فانها تحصل الخ) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقــدورة لنا اذ لامعنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتــدبر فانه قد زل فيه الاقدام

(قوله وكالعلم بالامور التى الخ) أي العلم البديهي واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لامعنى لكون العلم مقدورا الا كون سببه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصــلا لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعني كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لااحتياج فيــه الى سبب آخر لانه سبب تام كما أشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس أو غيره أي من الاسباب

(قوله بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سيأتى من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل

(قوله بخلاف النظريات الخ) يرد عليه ان أعتبار القدرة على التحصيل فيها إن كان بطريق المدخلية فى الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان تكون العلوم الضرورية التى تتوقف على قدرتنا فى الجملة كالتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مــدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى

مايثبته مجرد العقل) أي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقا (فهو أخص) من الضروري وقد يطلق مرادفا له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظرى فهو مايتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدى معنى تضمنه له انهما بحال لو قدرا انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر

(قوله فهو أخص من الضرورى) لانه الذي لايكون تحصيله مقدوراً بأن لايكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه وذلك بان لايكون له سبب يدور معه وهو البديهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لايكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد زل فيه أقدام

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضرورى لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة

(قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه

ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على أمور خارجة عنها وان توقف عليها أيضاً فى الجملة قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية كالمبادى الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتى للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافى ما سيجئ من ان النظرى والكسبي متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سنذكره

(قوله فهو أخص من الضروري) فيه بحث لان البديهي على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضرورى غير مقدور فبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا أو يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن فى وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاوقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره فى قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة أو تعلقاتها اما على الاول فلأنها بطريق الايجاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى وأما على الثانى فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به

(قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدي فلا يبطل طرد

الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع أنه لا يحصل الا معه (ولم تقل ما يوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا (و) لم تقل أيضا (ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا اشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) أى النظرى (عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على أنه

(قوله مع أنه لا يحصل الا معه) متعلق بلا ينفك أى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً حصوله بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشئ الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعاً للعلم بالشئ سواء كان العلم بالشئ حاصلا بالنظر أو بدونه ولا يخفى أن تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد أن دلالة التضمن على القيدين خفية

(قوله غير مقدورين) لكونهما فعل الغير

(قوله لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه أن يكون مقدوراً للكل أو الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ماقيل ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية

(قوله ولا معنى لكون العلم الخ) اذ لا قدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب

التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازى ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص

(قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج الى ما ذكره يقتضى صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ لمعنى فى الحيوان به يمكن أن يصدر عنه أفعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ماهو طريق حكماء الهند طريق مقدور أيضاً وسيأتي تتمة لهذا الكلام

(قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ما أشرنا اليه من أن التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر فى البديهيات اعتباره فى الحسيات

يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جمله أخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه)أي النظرى (يلازمه) أى الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين ﴿المقصد الثالث﴾ ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذلولاه) أي لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزم الدور والتسلسل) اذحينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور أو تصديق آخر هو أيضا نظرى مستند الى

(قوله فان كل عاقل الخ) أشار بذكر كل الى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لايقطع باشتراكه فانه لايكون حجة على الغير الا بعد أثبات الاشتراك

(قوله واذ لولاه الخ) استدلال على تقدير التنزل عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ماذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا أو التصورات ضرورية

(قوله ضرورى بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ماأنكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم أن التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة وأخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر فى ذلك أن الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع في محل النزاع وأخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب فى مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذي يقبل فيه

(قوله واذ لولاه الخ) هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية أو ينبيه على الحكم البديهى وبالجملة الغرض منه الزام الخصم أيضاً فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور أو التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز أن تكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لاشك أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقينى الحاصل بالتواتر قلت النظر فى الظن لايفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور أو التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لوامتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل فى كلا القسمين

غيره من التصورات أو التصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب أو يتسلسل الى مالا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لايكون شئ من التصور والتصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لايقال) اذا فرض أن الكل نظري (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لايكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (أيضا نظرى) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (ولانا نقول) ماذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك

(عبد الحكيم)

(قوله فاما أن يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفى التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهي واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور أو التسلسل وان جوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم فى الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسبا لذلك التصديق وان لم يعلم بمناسبته له

(قوله لانهما باطلان الخ) لايخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفى أن يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم أن لايكون شئ منهما حاصلا لنا فالاوفق للمتن أن يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول مالانهاية له وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين

(قوله فهذا الذى ذكرته) أى التصورات والتصديقات المعتبرة فى هذا القياس الاستثنائى

(قوله والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لانه منع

(قوله لانا نقول الخ) منع لقوله وحينئذ يمتنع اثباته يعنى ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير لافى نفس الامر ولا نسلم أن يكون اثباتها بنظرى آخر حتى يلزم الدور أو التسلسل اذ المحتاج في حصوله الى نظرى ماهو غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يندفع النقض الا أنه قصد المستدل اثبات مطلوبه أعنى ابطال نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير أي اذا كانت تلك القضايا معلومة فى نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع

التقدير لا في نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجحدها مطلقا) أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر أيضاً فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها

(قوله والحق الخ) يعني اذا أوردوا السؤال المذكور بطريق النقض يمكن التفصي عنه بالمنع المذكور وأما اذا أورد بطريق المنع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الامر وأما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل الا السكوت

(قوله بان تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد

(قوله معلومة عليه) أي على ذلك التقدير

(قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه كيف يجوز التمسك بها في ابطال ذلك التقدير

(قوله اذ حينئذ يجاب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف

(قوله فلا كلام) في انه يجوز التمسك بها

(قوله كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة في نفس الامر متجامعة

(قوله بان لنا معلومات الخ) فاللام في قوله بالمعلومات للجنس

(قوله وقد يقال أراد الخ) فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال

كسبية وذلك لانا اذا أثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولايعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية أيضاً فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب ﴿ المقصد الرابع ﴾ في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي) أى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (أربع) المذهب (الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس) من

(قوله لانا اذا أثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لايتوقف على صدق طرفيها فاقيل لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور

(قوله بالضرورة الوجدانية) يعنى أن مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبيها على ان هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجئ في المقصد الذى يليه

(قوله بتأويل الطرائق) جمع طريقة ليصح تذكير أربع فانه ينظر فى تذكير العدد وتأنيثه الى واحد المعدود ان كان جمعاً لا الى لفظ المعدود

(قوله بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضرورى بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبيه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهى أن ضرورية البديهى بادراك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورية وجود النظرى بتحقق وجود النظر الذى هو أنسب بادراك العقل أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادى النظر على أن فى العبارة الاولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة

(قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لان المذكر بالتاء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال فى شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لاالى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبتت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام أولم يكن

أصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ماتتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لاماتؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها إما ضرورية ابتداء أولازمة عنها لزوما ضروريا فانه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الاشعرى (وفرقة تمنع ذلك) أى توقفه على النظر (وهؤلاء ان أرادوا) بعدم توقفه (أنه) أى العلم (لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط

(قوله أى توقف بعض الخ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل أو الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو الى العلم المفهوم من كون الضرورى قسما منه

(قوله قال الامام الرازى الخ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضرورى ابتداء والى ما لزم منه لزوما ضروريا وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد يسمي كل اليقينيات ضروريا يدل على اطلاق الضرورى عليهما بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع فى حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع فى بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلالتهما على أن المراد بالضرورى معنى القطعي لاما يقابل النظرى فان الاشارة الى ماليس فى الشرح أثر منه لامعنى له

(قوله دون البديهى) والالم يصح تقسيمه الى القسمين

(قوله أي توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول أعني الضروري لان المراد به هو المفهوم

(قوله قال الامام الرازى الخ) يشير بنقله الى ضعف ماوقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطرارى لاما يقابل النظرى

عقلي يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة أو) أرادوا به (ان العلم) الحاصل بعد النظر (غير واقع به) أي بالنظر (أو) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التولد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير أن يكون النظر علة أو مولدا (وان أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلا) أي لا تأثيراً ولا وجوبا ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها ﴿ المذهب الثانى ﴾ في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل مايحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (لوجهين أحدهما أن المطلوب) التصورى (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب)

(قوله او أرادوا الخ) الفرق بين الوجوه الثلثة انه على الاول نفى للتوقف الوجوبي مطلقاً سواء كان سبياً أولا وعلى الثاني نفى للتوقف السببى وعلى الثالث نفى التوقف كناية عن نفى التأثير لاستلزام التأثير التوقف

(قوله بذلك) أي بقوله أهل الحق

(قوله بخلاف التصديق الخ) لان مايتعلق به التصديق أعنى النسبة أمر واحد معلوم تصوراً مجهول تصديقاً فلا تجري الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر

(قوله ان المطلوب التصورى) ماخصه انه لو كان المطلوب التصورى مكتسباً لما امتنع طلبه والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالى فلأن المطلوب التصورى اما مشعور به أو غير مشعور به

(قوله أو أرادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجامع ظاهراً توقفه عقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافى الحكم بان كلا منهما مذهب أهل الحق لان عدم الاشارة الى شئ ليس اشارة الى عدمه فتأمل

(قوله بل كل مايحصل منه الخ) قيل لم لا يجوز ان يحصل شئ منه بطريق ان يترتب أشياء يري انه هل يؤدى الى شئ أم لا فيتفق ان يؤدى الي تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب

(قوله ان المطلوب التصوري اما مشعور به الخ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه أجيب بان مايتعلق به التصديق كالقضية أو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع

لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولا) يكون مشعوراً به اصلا (فلا يطلب أيضاً لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلا (ممنوع لجواز أن يكون معلوما) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فماد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة أن يقال (لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا) أي من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه

وكل منهما يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه وبما حررنا يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء فيه بطريق ان يترتب أشياء يري أنه هل يؤدى الى شيء أم لا فيتفق ان يؤدي الى تصور مخصوص

(قوله بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله ولا شيء مما يصدق عليه فان هذا أيضاً تصور للذات الا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ماتقرر من ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماعدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا بشيء مما يصدق عليه فهو تقدير للمعطوف

(قوله فان الوجه المجهول فرضاً هو الذات الخ) أشار بقوله فرضا الى أن اعتبار مجهولية الذات بطريق

التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقاً اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

(قوله بكنهه ولاشيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن ولا بشيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله ولابشيء وفي بعض النسخ ولاشيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة وليس المنافى لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب

(قوله فان الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم

(المجهول) فرضا (هو الذات) والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له أو عرضيا له (كما يعلم الروح) مثلا (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الامور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي

التمثيل اهتماما بشأن ما هو الاهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له اذ الشيء اذا كان حاضرا لا يطلب بشيء آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجها من وجوهه فذلك له التصديق

(قوله ومنهم من أثبت الخ) اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له إنه لا تغاير بينهما أصلا وقال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة لملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيء ذي الوجه وقال المتقدمون أنتغاير بينهما بالاعتبار اذ لاشك في أنه لايمكن ان يشاهد بالضاحك أمر سواه الا أنه اذا اعتبر صدقه علي أمر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية اذا علمت هذا فاعلم ان عود الامام إما مبنى على عدم التغاير مطلقا وتقريره أن الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه وإما مبنى علي رأي المتقدمين وتقريره ان المطلوب اذا كان مشعورا به بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء

أعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي المنبه عليه بحث ظاهر اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث أنه آلة لملاحظته ومرآة يتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض أنقص من التصور بالكنه لاينا في كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون الثاني والاولي ان تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذا حمل الشارح الذات في عبارة الماس على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتي يشمل أنواع التعريفات كما سيأتى مثله على أن فيه تنبيها على التوجيهين

الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمراً ثالثا) هو المطلوب (يقومان) أى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جداً الا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) فى دفع هذه الشبهة (اليه) أي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلابد أن تكون ذات ذلك المفهوم

واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقاً والمجهول مجهول مطلقاً لايمكن طلب شئ منهما فان أجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء والمجهول مجهولا من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معني حينئذ لجواب نقد المحصل اذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم وان أجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره فى النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذى هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة لملاحظة الشئ ومرآة لانكشافه كذلك يطلب ذلك الشئ بان يصير أمر آخر آلة لملاحظته ومرآة له وتفصيله ان عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما والشئ مغفولا عنه بالكلية وقد يجعل آلة لملاحظته وحينئذ يكون معلوما باعتبار ذلك العارض مجهولا باعتبار آخر فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه ولا معني حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقاً فتدبر والله الموفق وأما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتمعا فى شئ واحد اذ لا بد من التغاير بين الظرف والمظروف وهو لا يقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتمعا فى شيء واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لا بد من حمل كلامه علي ذلك اذ لو حمل على التغاير بالذات لم يتم التقريب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال فى الوجهين انتفاء الاجمال فى الشيء ذى الوجهين وحينئذ لا يتم الالزام اذ ليس فى الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شيء منهما

(قوله مستبعد جداً) اذ القيام بمعني العروض والحصول به ممتنع في الجزء وأما بمعني الاختصاص الناعت أو التبعية فى التحيز فلأنه لا تتصور النعتية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء فى عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جداً دون غير صحيح

(قوله أحد الوجهين جزءا الخ) فى كونه جزءا كفاية فى ان القيام ههنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا

أي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لم يمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجلي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفي بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما

(قوله كانت قياساً مقسما) أي كانت مشتملة على قياس مقسم فان ما ثبت به بطلان التالي قياس مقسم والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور

(قوله ولا خفاء في انه ليس هناك أمر ثالث) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كنا نعلمه قبل ان يصير آلة للاحظة أمر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشي فميه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة في هذا الآن ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى لملحوظنا ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظاً بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل

(قوله قياسا مقسما) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من متصلة وحمليات بعدد

من منفصلة ذات جزءين وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصوري امامشعور به واماغير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا (كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل) منهما (ينافي الآخر) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا أخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو أخص من نقيض الاول فينافيه أيضا واذا

مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما ومجهولا ولا شيء من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً

(قوله وهذا العكس الخ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الي اعتبار العكس المستوي وليس بشيء لان المستدل لا يعترف بالمنافاة بينهما فانه يقول ان كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقي وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بان ضم عكس نقيض إحديهما الى عين الاخري لينتج المحال هكذا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه

(قوله اخص من نقيض الثاني) لان نقيضه سالبة جزئية أعني ليس كل ماهو غير مشعور به يمتنع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضي وجود الموضوع

أجزاء الانفصال والتأليفات بين الحمليات وأجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكأنه انما يسمى مقسما لان الحمليات منقسمة على أجزاء الانفصال

(قوله اذ العكس المستوى لعكس نقيض الخ) لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوى وكأنه أراد أن يثبت التنافي تصريح احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحمليتين معا وجها آخر غير ماذكره المصنف وهو أن عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا

(قوله وهذا أخص من نقيض الثاني) لان نقيض الثاني سالبة لايحتاج الي وجود الموضوع وهذا معدول محتاج اليه

كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان (و) أجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى) أي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو ليس تصوراً مشعوراً به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ماليس تصوراً مشعوراً به لايمتنع طلبه وهذا لاينافي الحملية الثانية لان موضوعه أعم من موضوعها ألا ترى أن ماليس تصوراً

(قوله الى موجبة كلية) معدولة وأما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبته شارح المطالع فلا يفيد ههنا لان الموجبة السالبة الطرفين فى حكم السالبة البسيطة فى عدم اقتضاء وجود الموضوع فحينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافي الاصل المقتضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الاخري لاينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام واندفع ماقيل ان قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمى عكس النقيض أولا وهذا القدر كاف في امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان أراد انه بمعنى العدول لازم له فغير مسلم لان الشئ اما مشعور به أو غير مشعور به وكل منهما مما يمتنع طلبه فليس لما لايمتنع طلبه فرد حتي يصدق الايجاب العدولي وان أراد بمعنى السلب فمسلم لكن لايفيده لما عرفت

(قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندي جواب آخر عن الاعتراض وهو ان القضية المأخوذة في القياس قولنا كل مشعور به مطلقاً أي من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس نقيضه كل مالايمتنع طلبه ليس مشعوراً به مطلقا وعكسه المستوى بعض ماليس مشعوراً به مطلقا لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعوراً به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقى

(قوله مما لم يقم عليه برهان) أي على زعمهم والا فقد أيد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التى أوردها الكاتبي وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لاتنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع لكننا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي فى بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ماليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس فى الاصطلاح أم لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفى فى اثبات مطلوب المدعى فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع

مشعوراً به جاز أن لايكون تصوراً أصلا وان يكون تصوراً غير مشعور به وقس على ذلك حال الحلية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ماليس تصوراً غير مشعور به لايمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع الحلية الاولى فلا منافاة بينهما ﴿ الوجه الثاني ﴾ من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهية) أي المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجيا بتمامه أو ببعضه (والاقسام) باسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لاتعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد أبطل والخارج) أي وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل) وهذان المحذوران

(قوله أي المفهوم التصوري) أي مامن شأنه ان يتصور وفائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقي فان الامام قائل باكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت

(قوله فاما بنفسها) أي من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل في قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام

(قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج وما سيبطله هو التعريف بالخارج والتعريف للخارج لايستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ماهي له فالمستتر فيه

(قوله أي المفهوم التصوري) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء مابه الشيء هو هو سواء وجد الفاهم أو لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم أو لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت أراد بالمفهوم مامن شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل

(قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لايتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لاجزؤه وحمل الجزء على ماليس بخارج لايلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت أراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتأمل

(قوله أي وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعاً لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج

انما يلزمان مما اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد أن يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها دون شئ مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف على تصورها وأنه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ماعداها مفصلا وأنه محال) لاستحالة احاطة

راجع الي البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لايجب ابراز الضمير فيما لايرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه في الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح ولعل وجهه انه لايجوز اشتمال أحد الجزءين على الآخر لامتناع التكرار فى الذاتى فيكون كل منهما خارجا عن الآخر فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج ههنا

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهة أو بشئ آخر أو مجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفا لها

(قوله لان كل جزء الخ) والالزم التكرار فى الذاتى فلا يكون الذاتى ذاتيا .

(قوله شاملا لافرادها) معلوما شموله واختصاصه ليكون مرجحاً لاعتباره للتعريف دون ماعداه

(قوله مفصلا) اذ لولم يعلم مفصلا لاحتمل وجوده فى بعض ماعداه فلم يقصد التمييز التام

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة أو بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن مافرضناه معرفا سبباً لمعرفة الماهية وموصلا الي تصورها فلا يكون معرفا اذ لامعنى للمعرف الا الموصل .

(قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف وخارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركباً من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشئ من اجزائه فهو الجواب الحق على ماسيأتي من الكلام الآتى فى تقرير الاعتراض

(قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شئ مما عداها لم يرد هذا

الذهن بما لا يتناهي تفصيلا (وأجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد المحصل (بان جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من أجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها) أي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (أو دونها) أي أو يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها والاظهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فأما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعاً أو خارجا عنها فلا يكون أجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول

(قوله قلنا الخ) الاعتراضات الثلثة مبنية على حمل الجواب الذى ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الامام وهي قوله جميع اجزاء الشئ نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع اجزائها لكن لاخفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحينئذ يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة وأما الثاني والثالث فغير موجه واما حمل ماذكره صاحب النقد على النقض على ماوهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأسه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال

(قوله بطريق المعارضة) فيه انه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لاتسمع الا أن يقال لما لم يستدل أولا على تلك المقدمة فكان المعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لامعارضة للمعارضة

(قوله وأجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن ان يحمل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء لا منعاً وسنداً والا لكان الكلام الآتي عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يحمل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه

كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله (والا) أى وان لم يصح ماذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أي كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يحمل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان أراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية مما فدفع جوابه ماقدمناه (وان أراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أراده أعني الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثاني (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) وحصله على مالخصه فى بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولاشك ان المتبادر من هذه العبارة هوانا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها مما مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل

(قوله يعنى ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى

(قوله فان أراد هذا المجيب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان أراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب لكن القول بالجزء الصورى رأي الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن المحدود ولامن الحد كما ستطلع عليه

(قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام

(قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح فى كون مجموع

عينها كما ستعرفه (لان ثمة مجموعا) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شئ آخر) في الذهن (هو الماهية) أى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالأخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهيـة بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزءين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع أمور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن ما قيل * حدست تصورات مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهيـة) فى الخارج (فانها متقومـة بجميع الاجزاء يعني أنه مامن جزء) من الاجزاء الخارجة (الا وله مدخل في التقويم والكل) أي جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية) بعينها (لا انها تترتب عليـه) أي على جميع الاجزاء فكما أن

ماهو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهي المـاهية على حذف المضاف أى تصورها

(قوله بل عينها) أى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالمـاهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية مافى الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن

(قوله كما ستعرفه) أي في بحث العلم من ان العلم والمعـلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فمن حيث القيام بالذهن يسمى علما ومع قطع النظر عنه يسمي معلوما

الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع أعنى الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح فى ذلك المتبادر حيث قال يعنى ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والمـاهية بقوله أى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وأشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلى ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم

(قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله أمر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لمـا كان خارجا عن الماهية لازما لها تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون المـاهية حاصلة من غير أثر للنظر والاكتساب اذ لاشك في حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فـما معنى

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزما بل أشار بقوله والحق الى إشعاره بما ليس حقا (وستراه) أي الامام الرازي (يطرد هذه المغلطة) الثانية (في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء

(قوله هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث اما أولا فلان ايراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لاوجه له حينئذ وأما ثانياً فلان مانقله الشارح في الوجود مما لامساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ماذكره في الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغييرما واما ثالثا فلانه على هذا التقدير لافائدة في قوله وستراه الخ وماتوهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشئ لانه لادخل لطرد الامام في كونه نقضا ولانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لانه بالتغيير لاتبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى في حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذى هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله وستراه الخ الاشارة الى ان ماذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ماأورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مزية ثانية بل يكتفي فيه عن الجواب اجمالا وبيان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ماليس بوجود انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود الذى هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع أجزاء الوجود محض ماليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق

ماسيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذى هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها

(قوله وستراه الخ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتمسك الثاني بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح فنيه ان النقض انما يصح لولم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد كأنه أخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ماليس كما ينبغي الا انه لما أراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على مايحصله ذهنا كان كما في التعريف أو خارجا فتأمل

بتغييرها) فيقول في نفى التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ماليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وأنت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أى هذا كما ذكرناه (أو نختار أنه) أى تعريف الماهية (ببعض الاجزاء ولا يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بأن يكون تصوره ضروريا

(قوله ان كانت أجزاؤه وجودات) أى مايصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد أو داخلا فيها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع .

(قوله ساوي الجزء كله في تمام الماهية) أي الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لايكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية

(قوله وان كانت غير وجودات) أى لم يصدق عليها صدق الذاتى

(قوله أمر زائد) أى عارض كما يدل عليه قوله معروضاته

(قوله لااجزاؤه) وقد فرض انها أجزاؤه هذا خلف وبما حررنا لك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل

(قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالته على نفى التركيب لاينافي ماذكره المصنف من طرد الامام اياه في نفى التركيب الخارجي حيث قال الوجود بسيط فلا يحد فان مقصوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب في الاعيان اذ لاسترة في عدم كون الوجود مركباً في الاعيان

(قوله اشعارا الخ) فيه بحث اما أولا فلان الاشعار المذكور خفي في غاية الخفاء واما ثانيا فلانه حينئذ يكون ترك التقييد بالخارجي مشعراً بان ماذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً واما ثالثا فـ فائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بأن ماذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب

(قوله أو نختار انه الخ) لايخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفصي عن الاشكالات كلها

(أو) يكون (معرفا بغيره) ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لايلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعا لايقال لابد ان يعرف شيئاً من أجزائها وذلك امانفسه أوغيره فيلزم أحد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه مايميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها الايرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ماذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه أيضا الجواب برمته (أو) نختار

(قوله لايقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء

(قوله ان الجزء الصورى الخ) يعني ان الجزء الصوري في المركبات كالسرير والبيت علة لحصول الماهية اذ الصورى مابه الشيء بالفعل وليس علة لحصول شيء من اجزاء المركب اما للجزء المادي المتقدمة على الصورى واما للصورى فلامتناع علية الشيء لنفسه واذاكان الجزء الصورى علة لحصول المركب الخارجي مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه فليجز مثل ذلك في المركب الذهني فان الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجي وما ذكره سابقاً من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصورى مع المادى خارج عن الماهية فلا منافاة فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ماذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئاً من اجزائها

(قوله لغيره) باللام الجارة لأن الكلام فى تعريف الجزء لشيء من اجزاء الماهية الذى هو خارج فضمير هو راجع الي البعض الذي رجع اليه الضمير فى تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج

(قوله فان قلت الخ) أعتراض على قوله أو يكون معرفا لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ماوهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه الي الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال

(قوله عاد الاشكال الخ) أى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويعود اليه أيضاً

(قوله الا يرى ان الجزء الصوري الخ) قيل أراد به ماهو بمنزلة الجزء الصورى من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في أول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ففيه ان حديث العلية حينئذ لايكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره فى الموضعين على التحقيق

(قوله عاد الاشكال بحذافيره) حذافير الشيء أعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها أى

(أنه) أى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والملازمة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ماعداها باعتبار شامل له) أى مجملا (لا) على تصور ماعداها (مفصلا وانه) أى تصور ماعداها باعتبار شامل (ممكن كاختصاص) أى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ماعداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) أى الامور التي كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما أيضا (أو الخارجة

الجواب برمته فانه ماأجاب عن التعريف بنفسه ولايجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ماوهم لانه يستلزم استدراك قوله بحذافيره ورمته

(قوله اذا كان لازما لها) أى شاملا لجميع أفرادها فمعنى اللزوم للماهية ثبوته لها في ضمن جميع الافراد بان لايوجد فرد من أفرادها بدونه فمآله الى الشمول وانما حملناه على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة

(قوله بحيث ينتقل الخ) وكان غافلا عن اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام

(قوله فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه

باسرها والواحد حذفار وأراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الفرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه

(قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتأمل

ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى ماحصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة

(قوله ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله فالماهية معلومة معها) أى مقارنة معها فى الحصول بحيث لاتنفك عنه ولايتخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عقيب العلم بالملزوم والمعية الذاتية لاتنافى كونها معرفة للماهية اذ المعرف مايستلزم معرفته معرفة الشئ لامايتوقف معرفته على معرفته

(قوله فلا تعرف الماهية بها) أى بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية

(قوله اما اذا لم تكن الخ) لايخفى ان حاصل الاستدلال انه لاشئ من التصورات يكتسب بالامور الداخلة أو الخارجة اذ لو اكتسب شئ منها بها فلا يخلو اما ان تكون الامور الداخلة فيه والخارجة عنه معلومة ضرورة ومستلزمة للعلم أولا وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف اما على الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى أمور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المقدم والتالى ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى ماهية ما كسبية لا فى كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً لانه مبنى على توهم ان المدعي ابطال الموجبة الكلية وبما ذكرنا ظهر فساد ماقيل فى بيان بطلان التالي أعنى قوله أو ينتهى الي ماحصوله ضرورى من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالى بانه يستلزم خلاف المفروض جوابا عن المنع المذكور المورد على الملازمة

(قوله قلنا الخ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها ولاغير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع

(قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لايخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا أنه من قبيل تعيين الطريق عند المنع كما سنذكر مثله فى موقف الجوهر

(قوله أو ينتهي الى ماحصوله ضروري) واذ لا انتهاء لمنافاته الفرض تعين التسلسل المحال وفيه

(المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معامرتبة وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة أوالخارجة حاصلة اماضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لايتأتى فى التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة قد لاتكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت

(قوله بوجه أكمل) كونه أكمل مما سبق بناء على ان الشئ اذا انكشف انكشافا قويا عندالنفس لاينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشئ بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق

(قوله قد لاتكون ملحوظة قصداً) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة

(قوله فاذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما في نفس المعرف ففي التعريف اللفظى عند من يقول بافادته التصور فانه ليس فيه الا احضار ذلك المعنى الحاصل فى ضمن هذا اللفظ المعرف

المطلوب وبهذا سقط مايقال ليس للانتهاء الى ماحصوله ضرورى معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام فى في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية أو بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور فى المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختياره بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان أصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام فى كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضرورى فتأمل

(قوله فاذا استحضرت ولوحظت قصداً الخ) هذا الجواب يتأتى فى المركب أيضاً لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعانى البسيطة انما يتصور فى التعريف بالخارج أوببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لايكون نفس المعرف والالازم تعريف الشئ بنفسه ولاتفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال

قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً * المذهب ﴿ الثالث ﴾ في هذه المسئلة (ان مااعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه أثبات التكليف والعلم به (نحو أثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (أو عقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولاشئ من غير المقدور كذلك) أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بأنه) أي بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وأنه) أي التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لايعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو أثبات الصانع وصفاته والنبوات (لايعلم التكليف قطعا) لابهذه الامور ولا بغيرها واذا لم

(قوله مما يتوقف عليه الخ) لما كان مااعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقاديات بل العمليات لان اعتقاد حقيتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث أنه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤول الي ما ذكره الشارح

(قوله نحو أثبات الصانع) أى ثبوته وكذا الحال فيما سيأتي والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف

(قوله ويبطله الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتج به عليه

(قوله ان معرفة الله تعالي الخ) لايخفى ان كون المسائل التى يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لاينافى كون معرفة الله واجبة اجماعا فلعله يستثني تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجه بانه لولم يكن ضروريا كان العبد مكلفاً بتحصيله فانه يشعر بانه على تقدير كونه ضروريا ليس العبد مكلفاً بتحصيله

(قوله حاصلا بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لاتستلزم الحصول فيلزم ان لايكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم

(قوله ليثبت به الشرائع الخ) بناء على ان مالا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب بوجوبه

والتفصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كسباً واعتباراته معرف ومعرف مما لايرضى به أحد

(قوله لايعلم التكليف قطعاً الخ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا (والجواب أن الغافل) الذى لايجوز تكليفه اجماعا (من لايفهم الخطاب) أصلا كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى لم تبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا (لامن لايعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لايمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ماتقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله ان الغافل الخ) يعنى ان الغافل الذي حكم عليه بانه لايجوز تكليفه اجماعا له فردان أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافي الاختلاف في صدقه على بعض الاشياء فلا ينافي قيد الاجماع بقوله ولا على الثانى عندنا وما قيل إن المراد ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن أحد المذكورين لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فلا يخفى ركاكته اذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعا ليس الا الواحد المعين فلا فائدة لضم النوع الآخر اليه والحكم على سبيل الابهام

(قوله فانه غافل الخ) أشار بذلك الى أن الجواب بالترديد وحاصله انه ان أريد بالعلم فى قوله لايعلم التكليف التصور نمنع الصغري أعنى قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم التكليف لان تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالامور المذكورة وان أريد به التصديق نمنع الكبري أعنى قوله واذا لم يعلم التكليف أى لم يصدق به كان غافلا فان الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له انك مكلف وان أريد به التصديق اليقينى كما هو اللازم من الحد المختار فدائرة البحث أوسع لجواز ان يكون ظانا بالتكليف أو مقلدا به وانما لم يقيد الشارح التصديق باليقيني لان الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ماتقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لامن لايعلم أنه مكلف وحاصله ان اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بان مراد الجاحظ ان الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لايتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لامساس له أصلا

ولان العلم بوقوع التكليف الي آخره فيرد انه لم لايكفي الظن أو التقليد وأيضاً الضرورة لاتستلزم الحصول فيلزم ان لايكلف من لم يحصل له مايتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء حينئذ فتأمل

(قوله والجواب ان الغافل الذى لايجوز تكليفه اجماعا الخ) فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثانى قلت المراد ان الغافل الذى لايجوز تكليفه اجماعا لايخرج عن احد المذكورين الا ان كلا منهما لايجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فتأمل

شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب ﴿ الرابع ﴾ في هذه المسئلة (ان الكل نظرى) سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أو لايلزم (وهومذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه ومامن علم) تصورى أو تصديقى (إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب مايتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى

(قوله ويبطله) أي كون الكل نظريا بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع حيث قال في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظرى بمعنى مايتوقف على شئ كان خروجا عن محل النزاع

(قوله بان الضرورى الخ) لان الضروري مايلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا واللزوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقدور

(قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور) قد يدفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لايتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله لايعلم التكليف أى لايعلم امكان التكليف الا انه لايتم حينئذ قوله لان من لايعلم هذه الامور لايعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لايتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر

(قوله ويبطله مامر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لافيا يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعني الذي يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظرى بالمعني المذكور فيا سبق المقابل للضرورى توهما منهم ان الضرورى مالاتجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا ومامن علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم أولا بان مدعاهم أعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لايفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظى وان مرادهم بالضرورى الذي نفوه بالكلية مالايتوقف على امر أصلا وبالنظرى الذى أثبتوه مايتوقف على شئ في الجملة فتأمل

(والجواب أن الضروري) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس أما عندمن يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلفقده) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذقد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

﴿ المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ﴾

أى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم تحصل على علم أصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهى التى نجدها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة

(قوله ان الضرورى المقابل للنظري) أي الضرورى بالمعنى الاعم حاله ماذكر لان الضروري وان كان بالمعنى الذى يرادف البديهي أيضاً يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي اذ لافائدة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز الخلو وهو ان الضرورى المقابل للنظري انما يقتضى عدم توقفه على النظر لامتناع الخلو عنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الي الترديد وهو انه ان أريد بالضرورى ماليس بنظري فلا نسلم امتناع الخلو عنه وان أريد به معنى آخر فهو لايقابل النظرى فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظري

(قوله أى بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققهافى نفسها فقط بل حصولها في النفس واتصافها بها

(قوله وانها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له أي اثبات انقسامها الى أقسامها المذكورة وقوله انها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكريها

(قوله فى اثبات العلوم الضرورية) أي اثبات أنواعها ولابد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منته الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفى اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات أقسامها ليصح الاحتجاج فى مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع شبه الخصم

كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع فى العلوم لأنها غير مشتركة) أى غير معلومة الاشتراك يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (والى الحسيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) أى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى أسبابها أعنى فيما يقتضيها من تجربة أوتواتر أوحدس

(قوله وانها قليلة النفع) لافادتها العلم لصاحب الوجدان

(قوله أى غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لاانتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً اكثري والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار اليه بكلمة ربما وقال المصنف انها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها

(قوله والحدسيات) أدرجها فى الحسيات إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصل بلا تجشم كسب الا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس عد مما يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالا لصاحب النفس القدسية وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخليته في جميع أنواعها أو بعضها

(قوله والحدسيات) قيل ادراج الحدسيات فى الحسيات التي للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظرى بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لادخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لادخل للحس فى بعض العلوم قطعاً والجواب أولا ان الكلام في الضروريات العامة ولاحدس للعامة الا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانياً ان ماأدخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البديهيات لانه فى حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس فى ان العقل لايحتاج الى نظر فتأمل

(قوله أى الاوليات) وجه التفسير ان البديهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس فى فى حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لااحتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين

(قوله واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ) قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب هنا

أو مشاهدة (والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهما معاً وردهما

(قوله أو مشاهدة) أي ادراك باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور وانما ترك هذا القيد فيماسيأتي بناه على ظهوره وذكره ههنا وأما ما سيأتى من ان العمدة من هذه المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى ان تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم ان تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسما منها سيما اذا ذكر ههنا ان الوجدانيات قليلة النفع فى العلوم وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض فى هذا المقام

(قوله باعتبار قبولهما الخ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الآخر أو بعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليه أحد

وفى المقصد السادس من المرصد السادس فى بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لاتقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بانها العمدة فى العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك فى الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك فى الوجدان لم لاتقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لايعلم قطعاً قلت كذا فى غيره سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ماحمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله أي غير معلومة الاشتراك يقينا فقهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ماوجدناه وأما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني مايجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما مايدركه من غيره مثل خوف وغضب فانما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يردوالظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح فى ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادى الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان تكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقاً لاندراجها فى المشاهدات وان تكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها فى مقابلة مااشترط فيه الاشتراك فى الاسباب مع تصريحه ههنا بانها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بانه لايمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف بعيد بليغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيجيء منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى

(قوله باعتبار قبولهما معاً الخ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية فى الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً

معاً وقبول احدهما دون الأخرى (الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات فقط) أي دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى أفلاطون وأرسطو وبطليوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً أشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم أرادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (أى جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (أمور تنضم اليه) أى الى الحس (فتضطره) أى تلجئ تلك الأمور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ما هى) أى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (وإلا) أى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) أى الى الحسيات (تنتهى علومهم) فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا في علومهم التى يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لأن العلم الالهي المنسوب الى أفلاطون مبنى على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب الى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح فى الحسيات يؤل الى

(قوله ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فيها

لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه

(قوله ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فى أحكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهره لايلائم حمل مدعاهم على هذه الارادة

(قوله فالقدح فى الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح في الحسيات بمعني ان الحس لايفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعني لايؤل الى القدح فى البديهيات لجواز ان يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافياً فى الاستعداد فى البديهيات

القدح في البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات) أي فى القضايا الكلية (أو فى الجزئيات) أى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات (فظاهر) لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس علي كل نار موجودة فى الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الأفراد المتوهمة) الوجود فى الخارج (أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بها) أي بالافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى حكماً متناولا اياها والحاصل ان الحكم لا يعطى حكما كلياً أصلا لا حقيقياً ولا خارجياً فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا (وأما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات (فلأن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبراً وانما قلنا يغلط كثيراً (لوجوه الأول انا نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة فى الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جداً والسبب فيه ان ما حولها من

(قوله في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره فى القضايا الجزئية والمهملة والطبيعية لان الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص يتعلق به فهو يشارك الشق الاول أو الثانى وانما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفهومات الكلية والجزئية مع انه حينئذ يكون الترديد حاصرا رعاية للفظ في فان المناسب على هذا التفسير كلة على واجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله أما الاول وأما الثانى فانه صريح في حمل الكليات على القضايا الكلية حيث قال لان الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم الحس فى الجزئيات الخ

(قوله انا نري الصغير كبيراً) لا خفاء في ان الرؤية البصرية لا تتعدى الى المفعولين وجعل الثانى حالا لا يصح من حيث المعنى فلا بد من القول بالتضمين أى نرى الصغير ونحسبه كبيراً مثلا وقس على ذلك ما سيأتى

(قوله أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لايخفى انه يبقى احتمالان آخران وهو ان يكون الحكم فى القضية المهملة أو الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما تشاركان للشق الاول في الفساد هذا والاولى ان لايحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا

(قوله لان الحس لايدرك الخ) ولان حكمه لما كان يغلط فى الجزئيات كثيراً كما ستبينه فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة أيضاً لم يكن حكمه الكلى يقينيا

الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه إياها فيدركهما معاً جملة واحدة ويحسبهما ناراً واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط

(قوله فيدركهما معاً جملة) فالمدرك ههنا مجموع النار وما يشبهه فلبس هذا من باب اشتباه الشيء بمثله على ما وهم فان معناه ان يعتقد مثل الشيء نفسه

(قوله على القول الاظهر) أي الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشيء المشف الذي بين البصر والمرئي بتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير ذلك آلة للابصار وعما ذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئي الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة

(قوله بخروج الشعاع) المتحقق أو المتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحدقة والطبيعين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتي في بحث الادراك بالبصر

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهمة والصورة منطبعة

(قوله فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المستضيء بها) فالاقرب على هذا الرأي ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى

(قوله على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضايف الى نقطة هي رأسه فان قلت اذا كان المرئي مستديراً فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعاً فينبغي ان يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على ان قاعدته تنطبق على سطح المرئي قلت لا يجب ان تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى امور أخر غيره ثم المخروط الصغير الداخل في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون تابعاً لسطح المرئي ان كان مضلعاً فمضلع وان كان مستديراً فمستدير

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة

الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئا واحداً فيرى في

عندها أولا قيل كونه على هيئة المخروط المخصوص من الاصول الموضوعة للمناظر وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل

(قوله فان تلك الخطوط) أي التي على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوي السهم فانه ينفذ على الاستقامة في الشفاف المتشابه وغير المتشابه الا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعطاف بحسب القرب عن السهم وبعدها عنه فعلم من ذلك ان الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه

(قوله تنعطف وتميل) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان ما يلي المرئي أغلظ والى جهة السهم ان كان أرق وبسبب هذا تصير الزاوية عند الحدقة أوسع في الاول بصيرورة وتره أطول وأضيق في الثاني لقصر وتره مع اتحاد ضامي الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعد والا لكان من الصورة الثانية أعني الخاتم المقرب من العين الخ

وهو المشهور لكن لايكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا يري شئ واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لابمعنى انتقالها اليها اذا لايجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيراً وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاها لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقي ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعين أعني القول بالانطباع أو لايرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على مازعموا من ان مابين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي أبعد كان الانفراج فيما بين الخطوط أكثر فالمدرك من المرئي أقل فيرى لذلك أصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم فيها صورة المرئي قلت لايخفى على المنصف ان عبارته لاتساعد هذا المعنى فليتأمل

الصورة الثانية أكبر منه فى الأولي كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت فى الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التى بين الأخيرين فلذلك ترى فى الماء أكبر منها فى الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتى الاضلاع فالزاوية التى ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التى ضلعاها أطول (وبالعكس) أي وترى الكبير صغيراً (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك يمحي أثره فلا يري أصلا (و) ترى (الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين) وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا أو انحرفت احديهما امتدت تلك

(قوله وبعد ذلك) أى بعد كونه كالنقطة يمحي أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعدومة وليس ذلك اشارة الي التقارب جداً حتى يرد ان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه ان انمحاء الاثر بعد انمحاء الزاوية مع انه ذكر فى بحث الرؤية من الالهيات ان انمحاء الاثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعدومة

(قوله فيرى واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئى دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة في الملتقى عند الطبيعين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس

(قوله فالزاوية التى ضلعاها أقصر الخ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية أو أصغر وان كان ضلعاها اقصر

(قوله وبعد ذلك يمحي أثره فلا يري أصلا) الظاهر من سياق كلامه هنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه فى بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة

(قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان) يعني كهيئة الدالين ظهر أحدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقى على سبيل التقاطع الصليبي

الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فانا نراه) على التقديرين (قمرين) أما على التقدير الأول فلما مر وأما على الثانى فلأن الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه أيضاً فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) أى الذي يقصد الحول تكلفاً (فانه يري الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو فى احديهما وأما الأحول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على

المشترك لا بمجرد الانطباع في الجليدية والا لرئى الشيء الواحد شيئين فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئي دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة في الموضعين من الملتقى لاجل المحاذاتين عند الطبيعيين

(قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر إذا كان قريباً من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقاً لسطح الماء نافذاً الي الهواء فيري ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ اليه وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قمرين

(قوله وينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قمر السماء عن سطح الماء كوضع قمر الماء ولذا قالوا لو رصد ارتفاع قمر السماء بالآلة وانحطاط قمر الماء بها فى دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساويا للآخر وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعاً لان ذينك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيري أحدهما بعد الآخر بتقليب الحدقة والالتفات اليه

(قوله لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة

(قوله من محاذاتين الخ) فلا يلتقى مؤداهما في الحس المشترك علي موضع واحد بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر فينتقلان المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثانى على مسافة ذراع مثلا وكان الثانى بحيث لايحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لاننظر الى غيره فانا نراه فى تلك الحالة واحداً وتري الابعد اثنين واذا عكسنا نعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ماذكرلزم في الصورة المذكورة ان يكون تركب العصبتين باقياً بحاله متزايلا معاً وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين

(قوله أى الذى يقصد الحول تكلفاً) قيل فحينئذ يكون مغنياً عن حديث الغمز في القمر لان ذلك من صور الحول الجعلي وأنت خبير بان المقصود تكثير أمثله الغلط فلا ضير فى التعميم بعد ذكر صورة منه ولانفى ان يحمل على غيره من الصور

(قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على

الصواب (وبالعكس) أي ويرى الكثير واحداً (كالرحى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك ان ما أدركه الحس الظاهر يتأدي أولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند

واحدة فيري واحداً اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله فقلما

(قوله ان ماأدركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك باتصال الشعاع أو بالانطباع

(قوله يتأدي) ليس المراد بالتأدي الانتقال لاستحالته على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر

(قوله ثم الى الخيال) ذكره استطراداً ولامدخل له في الغلط

الصواب لايدل على انه يرى الواحد واحداً فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بان مايراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولايلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لايغلط ويؤيده ماقيل ان مايقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لايدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجبلي أيضا بل هو فيه أظهر فينبغي ان لايري الواحد اثنين أيضاً وتحقيق مراد الشارح عندى ان الاحول الفطرى ربما يحرف المصبتين من الوضع الخلقي بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف قد يؤدى الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقفاً على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه يحرف المصبتين طالباً لادراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الا يري انه اذا نظر الى شئ يعتبر وضعه في النظر فمنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد انه الاستقامة وبه يظهر ان قلما في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو على فتأمل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم

(قوله ثم الي الخيال) هذا مما لادخل له في أصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان أولية التأدى الى الحس المشترك بالنسبة الي التأدي الى الخيال لا الحس الظاهر

إدراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجوداً كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقاً بل هو شئ يتراءي للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة

(قوله وأيضاً الخ) الوجه الاول مبني على الامتزاج في الحس المشترك والثاني على الامتزاج في الباصرة

(قوله قيل هذا الخ) اعترض على المصنف بأن السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوما مطلقاً أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشئ بمثله وعندي ان في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه فانه أمر مخيل وليس في الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته ويحسب الناظر انه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ماذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله اذ ليس شئ من السراب والماء موجوداً ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فانه يرى الماء المعدوم موجوداً

(قوله يتراءي للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصقيلة التي في الارض السبخة انعكست مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجا كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الرائي تكون زوايا الانعكاس أيضاً كذلك لوجوب التساوي بين زوايتي الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجاري على الارض لمشابهته له في اللطافة والسيلان

(قوله من باب اشتباه الشئ بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لامثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فبين لان الماء معدوم في نفس الامر وان وجد شئ يتراءى للبصر

اليد والشعبذة) مما لا وجود له في الخارج أصلا وسببه عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الأعمال (وكالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعاً يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعاً (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا أديرت بسرعة شديدة يري هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأداها الى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيري كأمر ممتداً اما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطاً مستقيما أو دائرة

(قوله والشعبذة) الشعبذة والشعوذة خفة في اليد بمعنى واحد كالسحر يري الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس وفي شمس العلوم قال الخليل الشعوذة ليست من كلام أهل البادية

(قوله مما لا وجود له في الخارج أصلا) لاذاتاً ولا مأخذا ولذا يتعجب الناظرون منه لظهوره عما ينتظرونه والمراد انه لاوجود له في المكان الذي رئي فيه لا انه لا وجود له مطلقاً فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً وتحقيقه ما ذكره الامام في التفسير الكبير ان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملا بسرعة فيبقى هذا العمل خفيا لتعاون الشيئين اشتغالهم بالأمر الأول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمله ولم تحرك النفوس والأوهام الى غير ما يريد إخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذبه لها الى ماسوى مقصوده أقوي كان أحذق في عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجري في صورة يكون الانتقال الى المشابه دون المخالف

(قوله ان البصر الخ) يعني ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينتزعها الوهم عن الشيء المبصر أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تغير الاوضاع مستفاداً من الاحساس حكمت النفس بالحركة وإلا فلا

(قوله واما بسبب الخ) الفرق بين الصورتين ان في الاولى يرى مايري في مكان غير الاول وفي الثانية يري في المكان الاول

(و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس) أي ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه ان البصر اذا أدرك الشئ في موضع محاذيا لشئ بعد ما أدركه في موضع آخر محاذيا لذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبداً لأن الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازدياداً فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً (وكراكب السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه (سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبداً فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى

(عبد الحكيم)

(قوله الظل مرتبة من مراتب الخ) فان النور القائم بالمضئ لذاته يسمى ضوءا والقائم بالمضئ بغيره يسمى ظلا

(قوله المقصود انه الخ) يعني ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير وعدم التغير فالمعنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدماً في اجزاء ما وقع عليه وهو في الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاة ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفي على بعض الناظرين وزل فيه قدمه

(قوله مع تخيله السكون الخ) لعدم تبدل الأوضاع بينهما وأما تبدل أوضاعها بالنسبة الى الماء فلا يحس به أيضاً لتشابه اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف راكب الفرس فانه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس الى الفرس بالحركة القسرية ويحس بتبدل أوضاع الفرس بالقياس الى الأرض لعدم تشابه اجزائه واذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه في شئ أو تكلف الغفلة يحسب ان الأرض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس

(قوله فاذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاما بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته

المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا
فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر
قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق
قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناه) أي القمر (متحركا
اليها) ان كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء
الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك الى
تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو
المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا)
في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه
على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر
من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي والى ماتحت رأسه

في الصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الاول

(قوله أسرع في الرؤية) وان كان في الواقع حركة القمر أسرع منه باضعاف لاتحصى

(قوله فيتخيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين الغيم واشتغال الحس بالقمر لكونه اضوء من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اشتبه على البصر حركة الغيم بحركة القمر

(قوله الى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما إذا تحركنا نحو الشرق أولا كما اذا تحركنا الى جهة الشمال أو الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة واذا كانت بطيئة فبطيئة

(قوله اذا كان هناك غيم) إما متحرك أو غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا أما اذا كان متحركا الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب في جهة حركتنا

(قوله فيتخيل الخ) لانه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال الحس به

(قوله ونرى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء

(قوله انما تنعكس الخ) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار

(قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر) أي غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزءين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لايكون الا في هذه الصورة

من موضع أبعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك اذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه أطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا ومموجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لأن الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما

(قوله كان الامر الخ) اي في الانعكاس بان ينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعد من الرائي والى ماتحت رأسه من موضع اقرب منه لوجوب تساوي الزاويتين وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الاولى سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلا به كما يرى نفسه منتكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأسه من موضع أبعد والى ماتحت رأسه من موضع أقرب منه

(قوله طويلا بقدر طوله) فمعنى قوله نرى الوجه طويلا أنا نراه فنحسبه طويلا مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طوله

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) أي مساو لما يجب في رؤية الطول وان كان أقصر في

(قوله على عكس ماذكر) يعني انه ينعكس الي رأس الشجرة من موضع أبعد من الرائي والي ماتحت رأسه من موضع أقرب منه وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائي لاعينه فانك اذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الي رأس الشجر الذي في جانبك قد يكون أقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه

تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وان نظراليها

المقدار منه اذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً والكلام في رؤية الوجه بتمامه طولا وعرضاً فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه بتمامه فما قيل ان ههنا اعتراضاً قويا مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئياً توهم محض منشأه عدم التدبر وحمل المساواة على المساواة في المقدار

وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لاتكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى مايقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وستشير اليه في موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على أنفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سهي لان تلك الخطوط لوانعكست على أنفسها لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لايرى غيرها وأيضاً فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى أحد أطرافها فلا تكون منعكسة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لايكون فيه ميل الى جانب أصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جداً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الصقيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على أنفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً لايقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون منعكسة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موقع الخطوط

بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يري الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائراً واذا كانت محدبة يرى ناتئاً وبالجملة الاختلافات المتنوعة فى أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية *

(قوله لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرآة المذكورة لا انحداب فى طولها انما الانحداب فى عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحن فقط واذا كان طولها موربا فى محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرآة محاذياً لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرآة وبعضه منحن وهو ما حاذاه من عرض المرآة ويكون الانعكاس من خط سورته هكذا

فيكون بعض طول الوجه مرئياً على حاله وهو ما حاذي طوله وبعضه أقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيري معوجاً وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لأنه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في سورة التاريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية وخطوطاً عرضية مستديرة وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لافادتها انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحنى غير صحيح أما الأول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يرى طول الوجه صغيراً مما عليه لا معوجاً وأما الثانى فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضى رؤية الوجه معوجاً

الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغى ان يري طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل فى الجواب ان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذى انعكس منه الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر فى حيز الجوابين فى رؤية طول الوجه على ماهو عليه فى نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل .

(قوله من خط بعضه مستقيم) أي كمستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة فى الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في سورة التأريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية وخطوطاً مستديرة عرضية وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل

الوجه (الثانى) وهو الدال على غلط الحس فى أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) أي يكون شئ موجوداً مستمراً (عند تواردها) أى توارد الامثال (كما تقوله أهل السنة فى الالوان) من انها لا تبقي آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام فى الاجسام) من انها أيضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال فى البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى ماء الفوارة (فقام الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (فى الكل) أى في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك أمراً واحداً مستمراً * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس فى تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (النائم يرى فى نومه ما يجزم به) فى النوم (جزمه بما يراه فى يقظته) ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) أى صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها (فجاز فى غيرهما مثله) أى مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له أمر عارض لأجله يري ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى فتركب صوراً

(قوله أي صاحب البرسام) وهو ورم حجب محل الدماغ اما كلها أو بعضها

(قوله مثله) أشار بذلك الى أن ما يراه النائم والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته فى الجزم بحال اليقظة والصحة يورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفي أن هذا الوجه انما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة والصحة لا على وقوعه والكلام فيه

(قوله للاستراحة) أى بدفع التعب الذى حصل للبدن فى اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج

(قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضى مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها فى كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط المتخيلة لكون الورم فى محلها أو فيما يجاورها

(قوله يرى فى نومه) فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتي يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد

خيالية ترسمها فى الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) أى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (فى حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلا (لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له فى النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التى لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلا (وانه) أى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) أى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعنى صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذى ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) فى الامثلة المذكورة (ببيان أسباب الغلط) المعينة وانتفائها في غيرها (وأعجب منه) أى من العجب الذى أشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على

(قوله لا يقال هذا الخ) السؤال والجواب عام الورود فى جميع وجوه الغلط الا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد ثم وروده انما هو بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز أن يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره ههنا بقوله لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب

(قوله تأليف الخ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلا رعاية للفظ الحاكم والمقصود أنه ادراك النفة

المستدل أن الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل أن الجزم فى الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ فى الجزم الواقع فى المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة أن يكون خطأ أيضاً ونظيره ما سيأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض فى العاديات فليفهم

(قوله لا يقال ذلك الخ) الاعتراض وان خص بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بأن يقال كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب

وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس
التأليف الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا فى ذاته
نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلى يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك
الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان
أعجب لأنه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع
مما لا يجدي نفعاً أصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم فى
المحسوسات انما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل
فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام
التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات
أيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان
أجاب عن النقض بان البداهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة
تنفي احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضاً وأما بيان الاسباب فى
الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط أو إزالة ماعسى

وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته أى مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية
الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق أى مطابقته الارتباط الذى بينهما في الواقع فى حد ذاته أو عدم
مطابقته له

(قوله اذ لاشهادة لمتهم) فيه بحث لأن اتهام العقل في صور معاونته الحس انما جاء من جانب الحس
فليس متهماً في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البديهيات والقول بأن شهادة المتهم لا تصح انما
هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخييل محض لانه من قبيل قضاء القاضى المبني على الشهادة
الكاذبة وعدم صحة قضائه المبنى على الشهادة الصادقة

(قوله وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لايهمه اذ لادخل
له فى الجواب لا لاجل أنه لا فائدة فيه اذ لايقول به عاقل فضلا عن فاضل

(قوله قلنا فكذلك البداهة تنفى الخ) قيل هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البديهة والحق انها تتفاوت
بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا ففى الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو متهم قصر
بديهة العقل عن الجزم بحقيقته بل جوز أن يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهى
العقلى نحو الأربعة زوج فان العقل لايجد فيه احتمالا للفردية

يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه * الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة بحقيقة (انا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض) أصلا (فانا اذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة) لالون لها وهي الاجزاء المائية الرشية (وقولهم سببه) أي سبب انا نراه أبيض (مداخلة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جداً (وتماكس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس اذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها

(قوله وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة ما يشبهه ووجه الضبط في الوجوه الأربعة ان سبب الغلط اما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الأول وفي الحاس وهو الوجه الثالث وفي المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثاني أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما إيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله

(قوله فانا اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ماقيل يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا نسلم أن البياض ليس بموجود

(قوله الرابع أنا نرى الثلج في غاية البياض) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الأول اللهم الا أن يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الأول بأن الأول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار أفرز الرابع عن الأول وأما قوله نظنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من الصور مع أن الغالط يظن أن فيه لوناً محسوساً فلا محذور فيه أيضاً فتأمل

منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية (من النمط الأول) أي من قبيل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقاً ناعماً فانه يرى أبيض ولا بياض هناك (و) انما كان أظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان أجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينها) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (وأظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك الشق (وشيء منهما غير ملون) أي ليس شيء منهما بملون وانما كان أظهر منهما اذ ليس هناك أجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (ان مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (أن لا يجزم العقل)

(قوله المشروط به عندهم) فانهم ذهبوا الى أن المزاج شرط في حدوث الألوان ولا يحدث في البسائط

(قوله مع كونه مشروطاً الخ) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى أن التفاعل ليس بشرط بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج وان لم يكن بينهن تفاعل في الكيفيات

(قوله وأما الثلج الخ) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملتصقة بالاجزاء الهوائية

(قوله مشروطاً عندهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى أن التجاور بين الاجزاء المتصغرة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لانخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها

(قوله اذ ليس ههنا أجزاء متصغرة) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسري فيها بعد الدق الهواء ويحصل له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل

(قوله أن لا يجزم العقل بمجرده) فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لا يسمع انكاره قلت الحق أن الحكم ببياضه ظن قوي لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم

بحكم كلى أو جزئى (بمجرده) أى بمجرد الحس والاحساس به اما فى الـكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلأنه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل فى الـكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما (لا ان لا يوثق بجزمه) أى بجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الـكلية أوالجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الاحساس فى هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على أن لا يوثق أى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفا على بجزمه أى لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بان تنضم فيه الي الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً اذ لا فائدة في هـذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط) أى لا فى الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هى أضعف من الحسيات لأنها فرعها) وذلك

(قوله مع أن بديهته الخ) فلا يحتاج فى انتفاء الغلط فيما جزم به الى بيان الأمور الثلاثة المذكورة

(قوله أى لاعدم الوثوق الخ) أى ليس مقتضي ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وليس مقتضاه كونه محتملا للغلط فيما جزم به

(قوله اذ لافائدة الخ) اذ المقصود اثبات الجزم والوثوق به

(قوله أضعف من الحسيات) يعنى الضعف الذى فى الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضـها موجود فى البديهيات لـكونها فرعها مع الضعف الذى فيأنفسها كمايدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه وما قيل أن أفعل ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الغير فى أصل الفعل متزايد فى كماله لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه فيرد عليه لزوم استعمال أفعل بدون الأمور الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غيرظاهر

(قوله فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد أشرنا الي أن احتمال غلطه فيالجزئي يستلزم احتمال غلطه فى الكلى لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره

(قوله قالوا هى أضعف من الحسيات) فان قلت أفعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع أنهم قائلون بقطعيتها قطعاً ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلى لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت فى حاشية المطول ان أفعل التفضيل قد يقصد به أن صاحبه متباعد عن الغير فى أصل الفعل متزايد الي

لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا أو سلبا إما ببديهة عقله كما في البديهيات أو بمعاونة شئ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حساً فقد علماً) متعلقا بذلك الحس ابتداء أو بواسطة (كالا كمه) فانه لا يعرف حقائق

(قوله عن الادراكات كلها) فان نوقش بأنا لا نسلم خلوه عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية

(قوله تنبه لمشاركات بينها الخ) يعني أن احساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكوران فتكون البديهيات فرعا للحسيات ولكون المقصود ههنا اثبات الفرعية ترك الواو في قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزاء لقوله فاذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعني قوله وانتزاع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال اذا تنبه النفس بتوسط القوة المتصرفة لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشاركة بينها والأمور التي بها المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والغواشي الغريبة فالمتنبه به هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر فانه مما خفي على أقوام وقالوا بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتي على حواشي المطالع

(قوله فانه لا يعرف الخ) يعني أنه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات فما قيل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له

كماله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في أصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافاعل في صفاته تعالى نحو الله أكبر وأمثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله

(قوله عن الادراكات كلها) لا شك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الي العلم الحضوري فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه

(قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بان الأمور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع وأجيب بان المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور في تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة لذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجلي أو الفصلي أو غيرهما بحيث

الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعنين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من كون الاحساس شرطاً فى حصول حكم عقلى أن يكون الاحساس أقوى من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس بأقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا فى البديهيات التي هى فرع (القدح فى الحسيات) التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتي يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقية لازمها (ولهم في ذلك) أعنى القدح في البديهيات (شبه *

(قوله واعترض بأنه الخ) هذا انما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحسيات وكل فرع فهو أضعف من الأصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفا على قوله هي أضعف من الحسيات أما اذا جعل معطوفا على قوله لانها فرعها ويكون المعنى أنها فرعها واذا كان فرعها فلايلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح فى البديهيات فتكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لايخفى

(قوله فان الاستعداد الخ) السند ليس بجيد لأن الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل

(قوله شرط) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاً له أولا لا ما يقابل المعد

(قوله ولم يرد) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلا لعدم اللزوم الا أنه أورده فى صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بأنه فائدة مطلوبة فى نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلا

(قوله لازمة لها كالنتيجة) أي لزوماً ذاتياً يمتنع انفكاكها عنها

يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس أيضاً

(قوله ولا يحكم باختلافها فى الماهية) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام فى قوله ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات قلت المدعي ان من فقد حسا فقد فقد علماً متعلقاً بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقينى ذا ليس بموجود فى صورة التقليد وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه أن المتواتر يجب أن يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان فى الماهية بالتواتر فليفهم

(قوله واعترض عليه) والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة هذا وفى حمل الاستعداد

الاولى أجلى البديهيات) وأقواها فى الجزم قولنا (الشيء اما أن يكون أو لا يكون) أعنى الترديد بين النفى والاثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقينى اما الاول) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بهـا) أي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفي والاثبات (وثلاثة أخري تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الـكل أعظم من الجزء والا) أى وان لم يكن أعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) فى الـكل لانه جزء الـكل (وليس بمعتبر) فيـه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الـكل ليس أزيد منـه فيجتمع النفي والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الـكمية مثلا (لشئ واحد متساوية) في الـكمية (والا)

(قوله أعنى الترديد الخ) أشار بالعناية الى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولى والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى أن الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفى والاثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما فى شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور

(قوله الكل أعظم من الجزء) أى الكل المقداري أعظم من جزئه المقدارى

(قوله مثلا) لافائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد فى غيره الا بالتبع وماقيل ان مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشئ واحد أعني زمانهما فلمنشأه عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان متطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينتقص بانتقاصه

شرطاً لحصول الـكمال كلام ستطلع عليه فى بحث العلة والمعلول

(قوله الاشياء المساوية فى الكمية مثلا لشئ واحد) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان في الكمية لشئ واحد أعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين فى الكمية سواء اعتبر المسافة جوهراً أو عرضاً اذ لامساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهراً فظاهر وأما اذا جعلت عرضاً فلأنها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما مطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انفرض جزء من الزمان انفرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى انه اذا انفرض جزء من احداهما انفرض جزء من الأخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية فى كل مرتبة بحسب المقدار

أي وان لم تكن متساوية في الكمية (لحقيقتها) في الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضا لكونه في الحقيقة راجعاً الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) أي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أي كائنين في

(قوله لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فتكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد

(قوله أكثر مباحث الكم المتصل) أراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان تينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئهما وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلثة من قبوله القسمة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمفاوتة فانها تتوقف على ان الكل أعظم من الجزء

(قوله وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونه كما لقبوله المساواة والمفاوتة واثبات كونه مقداراً لاسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات فيكون مقدار الاسرعها لأن الأكبر يقدر بالاصغر دون العكس

(قوله والجسم) أي الطبيعي مثل قبول التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل أعظم من الجزء في المقدار

(قوله لكونه) أي الكثير من مباحثهما راجعاً الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زمانا أو جسما طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما

(قوله لحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشئ) في هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشئ في الكمية تساويها فليتأمل

(قوله يخرج أكثر مباحث الكم المتصل) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل من ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي وهو مقدار قار ولك أن تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لا ان المراد مباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح

آن واحد فى مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمتميز) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً ولما أمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية أشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التى ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم

(قوله وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن انا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن فى مكانين عن الجسمين الكائنين فى مكانين لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان أي اثنان فيؤل الى ما ذكره بقوله والأولى الا ان عبارته أصرح فتكون أولى

(قوله لكان الواحد اثنين) لأن المفروض انه واحد وقد حصل فى مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بانا لا نسلم ذلك لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد فى مكانين مكابرة

(قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده) أى الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين فى مكانين

(قوله وقيل الأولى الخ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر فى نفس الأمر ممنوع لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لأن مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الأمر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه

(قوله لكان الواحد اثنين) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشئ الواحد فى آن فى مكانين وهو أول المسألة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية

(قوله وليس يلزم) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى أوليتها لأن الاولى هو الذى يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شئ آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملخص كما فى تلك القضايا فتأمل

من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقى ههنا شئ وهو ان هذه الاستدلالات أخفي من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون أبين من الدعوى قالوا فقدلاح أن أجلى البديهيات ماذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (وأما الثاني) أعنى كونه غير يقيني (فلوجوه) أربعة (الاول أنه) أى هذا التصديق الذى هو قولنا الشئ اما أن يكون أولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هومفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق

(قوله لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا النظرية القياس لأن تلك الحجج المترتبة ليست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلة فى البديهيات ههنا كما مر

(قوله بقي الخ) أى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات في نفسها أبين وان كانت أخفى من حيث انها ملخصة مكابرة

(قوله كونه غير يقيني) اما بان لا يكون حاصلا أصلا كما يدل عليه الوجه الاول أولا كما في الوجوه الأخر والى التعميم أشار الشارح بقوله فضلا عن أن يكون يقينياً

(قوله يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فيما سيأتى لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم ههنا بالمنافاة بين أن يكون وأن لا يكون وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشئ موجود وهذا الشئ معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان أخذ قضية حملية ردد بين محوليها نظراً الى الظاهر قلنا الشئ اما أن يكون واما أن لا يكون لحرف السلب جزء من المحمول الثاني سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب والحكم

(قوله بقى ههنا شئ) قد يجاب بان هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل

(قوله وأما الثانى أعنى كونه غير يقيني فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أعم من بقاء أصل التصديق فلا ضير في دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع ان المدعي عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقيق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر

(قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلى فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع اللهم الا ان تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حينئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقليا كما سيجئ لنظيره فى بحث الوجود

على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وأنه لايتصور) أصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هونفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لان المتميزهو الذي ثبت له التميز والتميز الذي هومفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعدوم ثابتاً) في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجوداً (هذا خلف) أي محال باطل (لايقال) تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لافي الخارج وتميزه فيه لايقتضي الاثبوته هناك و (أنه) أي المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (وأيضاً) ان كان المعدوم متصوراً (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعي تصوره) اذلولم يكن متصوراً أصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا (لانا نقول) في جواب الاول (الكلام في المعدوم مطلقا) أي المعدوم في الخارج والذهن معافان قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين مايقابله

بالترديد بين المحمول المحصل ونقيضه العدولي أو السلبي وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولي والسلبي وليس الترديد بين الاثبات والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مر فما قيل هذا ظاهر اذا أخذ لايكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هوالظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع ليس بشيء منشأه قلة التدبر

(قوله مفهوم ثبوتي) أي ليس السلب داخلا فيه احترازا عن محمول السالبة المحمول فان ثبوته لا يستدعي وجود الموضوع

(قوله أي محال باطل) أي ليس الخلف ههنا بمعنى خلاف المفروض اذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلف عليه

(قوله لا يقال الخ) منشأ هذا السؤال حمل الموجود والمعدوم في الترديد المذكور على ما هو المتبادر أعني الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي

(قوله أي المعدوم في الخارج الخ) يعني ان الاطلاق بمعنى العموم لا مقابل التقييد

(قوله وأيضا ان كان المعدوم متصورا الخ) للخصم أن يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر

(ويمتنع ان يكون له) أى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج أوفى الذهن لان الثابت بوجه مالا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثانى (الآخر معارضة) أى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها) أى معارضة ماذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعيتان (وهو) أى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه * الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة (أنه) أي قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الوجود) اذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولوكان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بها امتاز عن الموجود (و) كان (للعقل سلبها) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلولم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أى وان لم يكن للعقل

(قوله وقد يجاب الخ) لا يخفى ان مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بانه على تقدير صحتها لا يضرنا فالقول بانا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له

(قوله الوجه الثانى الخ) لا يخفى ان أوله يدل على أن الكلام في المعدوم وآخره على انه في العدم فلا بد من التطبيق بأن يقال المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له الا باعتبار العدم اذ الذات المبهمة والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة

(قوله وماهية) عطف تفسيري للاشارة الى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة

(قوله والا لم يكن لذلك الشيء مقابل) لأن المقابل اما رفع الشيء أو أخص منه

(قوله عن المنع الذى سنذكره) وهو قوله والجواب ان المقصود الخ ولك أن تقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحجتين بديهية

(قوله لكان له حقيقة) قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع أنه ليس لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه

(قوله والا لم يكن لذلك الشيء مقابل) لأن مقابل الشيء اما رفعه كالعدم للوجود أو ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

سلبها (انتفي الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسيم له) لانه رفعه الذى يقابله (هذا خلف) لان قسم الشيء أخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود أولا) أي ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما أسود أولا) ولا يتصور ههنا معنى سوي هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود أولا باطل (لانه لا يعقل شيء من طرفيه) أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه)

(قوله الوجه الثالث الخ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقاً فيكون قادحا في الاحكام الحسية أيضاً مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في البديهيات لا يعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لهم

(قوله أي لا يتصور الخ) أى ليس المراد نفي التعقل مطلقاً اذ الباطل أيضاً يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته

(قوله اما نفسه) اذا لم يعتبر التغاير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحمل أصلا لأن النسبة تقتضي تغاير الطرفين ولو بوجه واما اذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عاريا عن الفائدة فلا بد أن يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليترتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شيء منهما كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءاً لعدم ذهاب أحد اليه مع انه يلزمه كلا الامرين عدم الافادة وكونه معدوما في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء

(قوله فلا يفيد حمله) أى لا مواطأة ولا اشتقاقا اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغاير الاعتبارى والاختلاف في ان الوجود موجود أولا ليس بمعنى انه متصف بنفسه أو لا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص اولا

(قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما تفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثاً للعقلاء يتنازعون فيها نفياً واثباتاً فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب أكثر المتكلمين الى أن الوجود موجود وكذا بعض الحكماء وأكثر

بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار الى أولهما بقوله (فهو) أى ذلك الشيء كالسواد مثلا (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) أى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً (عاد الكلام) فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم فى نفسه اذ لو كان موجوداً عاد الكلام الى الوجود الثالث

(قوله بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلا للمعدوم في نفسه فيتناول الحال أيضاً ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه أو غيره الخ فيثبت المدعي وكونه معدوما فى نفسه أو تسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز أن ينتهى الى وجود خاص هو عينه وهو جزئي حقيقى فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشارح قدس سره فى كتبه ولا يكون الشيء معدوما فى نفسه لأنه موجود بوجود هو نفسه فندفع بان الترديد فى قولنا فلأن وجود الشيء اما نفسه أو غيره في الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشيء موجوداً لكونه في مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقي انما يمتنع حمله مواطأة لا اشتقاقا والمراد بالحمل ههنا أعم كما مر

الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحمل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الاتصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى

(قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ) قيل يمكن أن يقال ان المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل أو لم يكن

(قوله واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار فى الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز أن يريد بالنفس فيها مالا يكون غيره فتندرج الجزئية فى النفسية ويلائمه التعليل اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل

(قوله بل كان موجوداً) اشارة الى أن ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلا من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها

فاما ان يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشيء (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذاً ثبت ان الشيء معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أي وان لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجوداً ولا معدوما (وفيهما) أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه

(قوله وكان موجوداً بوجودين) بناء على ان الترديد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً

(قوله اجتمع النقيضان الخ) وأما لزوم المثلين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو احدى حججه وانما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعى

(قوله أو تتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشيء موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق وأما الوجود الخاص الذى هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق

(قوله لوجد ذلك الشيء مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما تلزم اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقاً والآخر خاصاً فلا فتأمل

(قوله اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثلين فلم جوزهذا قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة

(قوله اذا لم يكن موجوداً ولا معدوما) لا يخفى ان فيه أيضاً اجتماع النقيضين لأن الوجود اذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة أو بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه

الحركات والالوان لايجوز قيامها الابامور موجودة وأشار الى ثانيهما بقوله (وأيضاً فانه) أى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وأنه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانا ننقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا أن يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لايمتنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الأمور

(قوله فان قيل لا يمتنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل فى الحقيقة فى هذا الموضع وأما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعاً لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بأنها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشئ على نفسه أو غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فنحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهي يعنى ان الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها واللزوم والوحدة

(قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى

(قوله وأما غيره) قد سبق منا الاشارة الي وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها

(قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) نقل عنه رحمه الله انه قال ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الي أن يعتبر مالا نهاية له فلا تسلسل فى مثل هذا الموضع فى الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلاموقوفة على تعقلات لا تتناهيكما فى قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية أو خارجية لتوقفها حينئذ على

الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف

والوجوب والامكان والاعراض النسبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلا اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حاث ذاتها وانها مفهوم من المفهومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا بجواز التسلسل فيها لانه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلا ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان كان النفس أبديا فلا تكون الآحاد موجودة حتي يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرضه لايلزم المحال من لزوم تناهي مالايتناهي أو كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض وأما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود أمور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لأن صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة للملاحظة حال أحدهما بالقياس الي الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلا ثم اذا لاحظها قصداً واعتبر انها مفهوم لابد من حصوله للطرفين والا لم يكن أحدهما حاصلا للآخر اعتبر موصوفية ثانية هي آلة للملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فتنقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره وأما تجويز المتكلمين عدم تناهي تعلقات العلم بالفعل مع انها أمور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علمه تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

تعقلات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور أعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهي حق بلا مرية وأما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقاً فلا اما عند الفلاسفة فلأنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورها مفصلا والنفس لا تقدر عليه باعترافهم وأما عند المتكلمين فلأنهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت لا تصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وأنت

والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن أمرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالزام) الذى ذكرناه (أولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم

(قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعني انها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف احدهما بالآخر

(قوله وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع للزوم كونه حكما باطلا فان الباطل ما لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على أن يكون في الخارج ظرفا للوجود لا الموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعني الموجود في الخارج ومبنى على تقدير كونه ظرفا للموصوف

خبير بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية تتصف بها محالها في نفس الامر فلمحالها اليها نسبة بالحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه وأيضاً فهم قائلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان أوغيره من براهين ابطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر مالا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع أيضاً وهو محل بحث واشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شيء فتأمل

(قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل ان أراد استحالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يفيد وان أراد استحالة قيام صورتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا أقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ

الذهن يجب أن يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه أخص منها وأيضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفا لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل لوجهين * الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن)

(قوله للفرق الظاهر الخ) فان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه ألا يرى أن قولنا زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده

(قوله لأنه سلب الشيء عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ماتوهم من أن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول ان وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً لأن ثبوت الشيء لنفسه دائم واطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من أنه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والايجاب وهو ممنوع

(قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين وقد قلتم ان الشيء اما أن يكون أولا يكون

(قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على الفطن ان ثبوت السواد في الذهن لا دخل له في التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبني علي عدم عموم نفي الثبوت حتى لو كان النفي مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له وان نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في

(قوله لا للخارج فانه أخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان أعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو أن السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وأيضاً اذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر

(قوله فنفيه عنه تناقض) قال الابهري لقائل أن يقول انما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن لم يمكن أن يجاب بأن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول بأن وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض

حتى يقال هـذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنـه ولا محذور فيه (الماسر) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنـه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذينك

الذهن لازما مما ذكر فالواجب أن يقال وليس نفسه في الخارج والصواب أن يقـال ان قوله وليس في الذهن جملة حالية والمعني ان تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال انه ليس بثابت فيه لما مر ان الكلام في نفي الوجود عنه مطلقا فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال فلعله كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن أو وقع عنـده اشتباه بمقتضى البشرية

(قوله لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه ويتم الجواب بهذا المقدار إلا انه لما كان يرد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم الخ يعني انا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل رددناه بين كونه معدوما مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً

(قوله وقد يتوهم الخ) انما كان توهما لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفـه على تصوره انما يتم اذا كان الحكم فعلا أما اذا كان كيفاً أو انفعالا فلا ولانه يحتاج في اتمامه الى اعتبار مقـدمات لا اشارة اليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا النفي الخ ولانه يرد عليه ان هذا النفي معدوم خاص فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانه ثم إنه لم يظهر على هذا التوجيه معني قوله وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباده

(قوله ولم نحكم على السواد) أي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل

(قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد) فيـه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نسلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا اليه فيما سبق أيضاً

(قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً وليس في الذهن لما

الوجهين قوله (وأيضاً فانه) أى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لاينافي الترديد بينه وبين العدم قال فى المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود والسوادمعدوم معنى محصل فلا يكون أيضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن أن يكون ذلك التصديق بديهيا (والثانى) وهو أن يكون الترديد فى قولنا الشئ اما ان يكون أولايكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما فيقولنا الجسم اما اسود أولا (باطل) أيضاً (لان الجزء الثبوتي منه لايعقل)على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن

(قوله قال فى المحصل الخ) لما كان المذكور فى المتن سابقاً من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتى والسلبى ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم أن المنفصلة المذكورة غير يقينية ضم اليه ما نقله عن المحصل ليتم التقريب

(قوله صحيحاً) أي يمكن أن يكون مطابقا للواقع

(قوله لأنه حكم بوحدة الاثنين) لايخفى ان الحمل فى قولنا الجسم أسود بالنسبة الى المشتق حمل مواطأة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين فى الوجهين لازم فى القول المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كلمة أو بدل الواو فى قوله ولأن الموصوفية الخ

(قوله ولأن المحمول) أى بالاشتقاق كالسواد مثلا فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضي

مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفى لاتجه أن يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله أو لا يكون أعني الموضوع في القضية المذكورة وأما ثبوت الوجود الذهنى بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل

(قوله قال في المحصل الخ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لأن محصل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه والمذكور في المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعاً فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واظهار مقصوده

(قوله لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل الخ) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاً كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فلينتقض دليلهم بها

بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهى) أي اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان

الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح فى حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى

(قوله لأن الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج الى موصوفية أخرى باعتبارها تحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة

(قوله أى اللاموصوفيــة) أى مفهومها فيكفى في ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فما قيل من ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهى انما تثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفى موقوفة على وجودية مدخل حرف النفى فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفية عدمية صورة النفى على وجودية المدخول لا ينافى كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال فى كل معلول بالقياس الى علته

(قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل أن يقول لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضى الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب أن ما ذكره نقض اجمالى لا يشفى لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية أخرى ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له ههنا وأشار الى محذور آخر على أن تعيين المغايرة فى المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون الترديد بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه فى نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو الترديد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام وأما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بأنا لا نسلم أن الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية أخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولا في المثال فلا شك أنه اذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام فى الموصوف الثاني كالكلام فى الاول وهلم جرا وتسلسل قطعاً

(قوله لصدقها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية

المعدومات لاتتصف بالالوان والحركات (فالموصوفية ثبوتية والاارتفع النقيضان) أعني الموصوفية واللاموصوفية اذلاثبوت لشيء منهما (ولا وجودية والا) أي وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسهما) أى نفس الموصوف والصفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما (أوغيرهما) يعنى به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بها) أى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتتسلسل الموصوفيات الى مالايتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا

(قوله فلا يعقلان دونها) أي لا يعقلان متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفكان عن الوصفية فما قيل انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وهو ممنوع ناشيء من سوء فهم العبارة

(قوله موصوفية بها) أى موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر

(قوله واذا لم تكن الخ) وأيضا يلزم اجتماع الوجود والعدم فى قولكم الشيء إما أن يكون أولايكون

اللاموصوفية ان أفرادها الصادقة هى عليها أعنى اللاموصوفية معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بأن تكون جميع الافراد الصادقة هى عليها الموصوفة بها معدومة وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية فى الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وأيضا عدمية صورة النفى مبلية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال علي وجوديته بعدميتها دور اللهم الا أن يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها فى الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً حتى يثبت أن لايكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب فياستلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

(قوله ولا وجودية) فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو ههنا أول المسئلة

(قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات الصفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه ممنوع

(قوله فلهماحينئذ موصوفية بها فيتسلسل) فان قلت اتصافهمابالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها أيضا اذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات فى نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار اليه المصنف فيما سبق فتأمل

يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من
قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا (فاذاً الحق) منه هو
(السلب أبدا وأنتم لاتقولون به) أي بتعين الحقية في الجزء السلبي * الوجه (الرابع) من
الوجوه الاربعة الدالة على ان أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال (الواسطة) المسماة بالحال
(ثابتة بينهما) أى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتي) بيانه في الموقف الثانى (واذ أثبتها قوم
بلغوا في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الا كثرون وادعوا ان البديهة
شاهدة بالانحصار فى الموجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره) فان
الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والافقداشتبه على
الا كثرين ماليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه (فلاثقة به) بل ولا ثقة بشيء
من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان

(قوله الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون والوجه الثاني أعني قوله واذ أثبتها يفيد عدم قطعيته فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة وعطفه على قوله لما سيأتي وهم

(قوله الى حد تقوم الحجة النخ) أي في بعض المواد وهو ما اذا أخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى أن الكثرة الزائدة في جانب نفي الواسطة لا ترفع الاشتباه لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة فى المحسوسات واحتمال تطرق الغلط فى المعقولات جار فيهما

(قوله بل ولا ثقة النخ) لا يخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفي قوله فثبت بهذه الوجوه النخ فى اتمام الوجوه الاربعة

(قوله الواسطة ثابتة بينهماالخ) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفي أن يقول أثبت القوم الواسطة ونفاها الا كثرون

(قوله واذ أثبتها قوم بلغوا الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين فى العقليات لا تكون حجة قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان القائلين بها بلغوا فى الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففى المعقول يكون شبهة لا أقل

(قوله بل ولا ثقة الخ) والظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المخصوص فلهذا لم يرجع ضمير به الى مطلق البديهى واحتاج الى ذلك الترقى

يكون أولا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضاً يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار الى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على أنه تركيب تقييدي (لا) أي ليس مفهوم المعدوم (ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والا اقتضي مفهوم المعدوم تحقق

(قوله وستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من أن عدم الواسطة بين النفي والاثبات ضروري والواسطة انما تثبت اذا فسر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعدوم بما لاوجود له أصلا وان النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأبى عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعل فيه خللا فيتطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من أجلى البديهيات اللهم الا أن يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلما عند المجيب

(قوله تركيب تقييدي الخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهي متحققة في نفس الامر اذ لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجيــة لا يقتضى تحققها في نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لا يستدعي وقوعه

(قوله والا اقتضى الخ) لما تقرر ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدل على نفي ذلك مع ان المعلوم من اللغة أن المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقناعي لا يليق بالمطالب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخــذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر فليس بشئ اما أولا فلأن هــذا المنع لا يضر المجيب كما لا يخفى واما ثانيا فلأن أخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وههنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقا لا سلبه عن شئ

(قوله وقع هناك محمولا) سياق الجواب مبني على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه

(قوله على انه تركيب تقييدي) ويكفيه الفرض والاعتبار فــلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الامر لان ماقيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار فمعناه ان فرضنا فقرضاً والا فلا

(قوله والا اقتضي مفهوم المعدوم الخ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا

ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل (وهو) أى مفهوم المعدوم هو (المتميز لكونه متصوراً ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان أردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتا فى الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان أردتم بما ذكرتم في الوجه الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان أردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك

(قوله فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محمولا

(قوله ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه أن يكون الشئ متصفاً بنقيضه وذلك متحقق فان مفهوم اللامعلوم معلوم والوجود معدوم انما المحال أن يصدق النقيضان على شئ واحد وليس للمعدوم المطلق فرد فى نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتي فيلزم اجتماع النقيضين

على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة فى مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا الخ الابيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان فى نفس الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمى أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

(قوله وهو الثابت لكونه متميزاً) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت

(قوله ولا استحالة فيه الخ) فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته فى نفسه ولا شك فى ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بأمر ثبوتي هو التميز وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتي آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثانى والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لايتصور شئ منهما وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضي كما قيل مثله فى مسئلة المجهول المطلق فلا محذور فتأمل

عـدم خاص قـد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له وانما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه أيضاً اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعـدم المطلق قسيما له ومن حيث أنه عدم خاص قسما منـه (والحمل) أى حمل الموجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوما) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود

(قوله كون قسم من الشئ قسيما له) اذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم وقيل لأن العدم ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن والخارج ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشئ أما أولا فلان العبارة لا تساعده اذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسيم الشئ قسما منه وأما ثانياً فلان الكلام فى عـدم العدم المطلق وانه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بأنه ليس قسما من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيـه وأما ثالثا فلان القول بأن العدم موجود في الذهن مما لا معنى له لان الاعدام كلها من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات ثم أنه بعـد التصور موجود فى الذهن والكلام ههنا فى نفس العدم وأما رابعاً فلان القول بأن العدم ليس بمعدوم ولا موجود انما هو فى العدم المطلق والكلام ههنا فى عدم العدم المطلق وهو عدم خاص

(قوله اذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعنى ان هذا المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث أنه رفع للعدم مقابل له فالمنظور فى الاعتبار الاول كونه عدما مقيداً بقيد وحينئذ الاعتبار الثانى هو كونه رفع العـدم وسلبه فالموضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين

(قوله وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له)لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ لعدم موجود فى الذهن ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير اليه فى التجريد

(قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق) أراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شى معين لا العدم فى الذهن والخارج أى عدم الوجود الذهنى والخارجي كما ان المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشئ مثبت له لا رافع وأيضاً رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبداهة قلت القسمية الاثبات بحسب الذات والقسيمية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه وان أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمية

(والاتحاد هوية) أى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث أعنى قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق أعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ

(قوله والاتحاد هوية) قال المصنف فى بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لايطرد فى نحو الانسان أعمى اذ لاهوية لمفهوم الاعمى متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجوداً خارجياً فلهذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده أى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدواني ناقلا عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار فى الذاتيات والعرضيات والامور العدمية أقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد فى الصدق فرجع التفسيرين واحد

(قوله أي ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الحمل فيلزم أخذ الحمل في تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشيئين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير في المفهوم والاتحاد فى الصدق كما اختار الشارح فيما سيأتي غير صحيح

[قوله فهذا جواب عن الدليل الخ] أراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه وقوله أعني قوله وأيضاً الخ بيان للدليل الثاني وقد عرفت فيما سبق ان الترديد المذكور بقوله اما نفسه أو غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما اثنان وههنا ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لايتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد

(قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) أى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه

(قوله فهذا جواب عن الدليل الثاني فى الشق الاول) أراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه في نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكون مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ لو أريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما أفاد التغاير مفهوما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حينئذ الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر

اعتماداً على ماسيجيء من أن الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولامعدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف النفى من هذاالترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما أسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لاينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول من الترديد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني فى هذا الشق أيضا وحاصله ان يقال الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لاوجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللا امتناع اذلا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار

[قوله من ان الماهية في حد ذاتها الخ] بناء على ان شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها فهما مسلوبان عنها فى مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واذا لم تكن فى نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم

[قوله اجتماع النقيضين] أي اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شيء واحد

[قوله مما قررناه لك] بقوله وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن الخ

[قوله ومما مر الخ] وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاما صدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر أول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ

[قوله أيضاً] متعلق بقوله جواب

[قوله علىماسيجيء منان الماهيةفىحد ذاتهاليستموجودة ولا معدومة]قيل عليه معنى هذا الكلام ان أحدهما ليسعينها ولا داخلا فيها لا انها فى نفسها منفكة عن أحدهما وحينئذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم اذا كان العدم نفسها أو داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه أعني العدم حال اتصافها به فتأمل

[قوله ومما مر فى جواب النخ] هذا على التوهم الذى ذكره هناك وهو أن ترجع الضمائر الى نفى الوجود وقد نبهناك على جواب آخر فتدبر

[قوله فى هذا الشق أيضاً] أي كما ان الاول جواب بعينه أو كما ان الدليل الاول في الشق الثاني أو فى هذا الشق من الوجه الثالث كان الشق الثانى المذكور أولا منه

الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تتعلق به) أي بذلك التحقيق الذى زيد لك (الى الجواب التفصيلى) فيما أجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه أيضاً * الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (أنا نجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التى هي البديهيات (سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم) وطمأنينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات (فمنها) أى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليداً ثم طفلا ثم مترعرعا) من ترعرع الصبي أي تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها

[قوله لا فرق بينهما الخ] يرد عليه انه ان أريد به عدم الفرق في أصل الجزم وعدم احتمال النقيض فسلم لكن لا يستلزم ذلك التساوى بينهما في عدم الاعتماد وأن أريد به عدمه فى مرتبة الجزم وخصوصيته فممنوع فان الاوليات لا يمكن نقيضها امكانا ذاتيا بخلاف العاديات

[قوله ان هذا الشيخ الخ] المحكوم عليه في هذا القضية وان كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها اذ لم يستند ذلك الى الحس وكذا فى قوله ان ابنى هذا ليس بجبريل فما قيل المناسب اسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسيات اذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً ليس بشئ

[قوله فكان وليداً] أي مولوداً ثم طفلا الاسنان أربعة سن النمو ويسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثلثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو الى نحو من خمس وثلثين سنة أو أربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو الي نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود غير مستعد الاعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان يكون الاسنان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الاسنان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق الى ان يبقل وجهه ثم سن الفتى الى أن يقف النمو

[قوله كجزمنا بالاوليات] قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم وأشار ههنا أيضاً نعم لنا ان نقول فالجزم بالحسيات أيضاً كذلك فلم يقولون بها

(قوله أى تحرك ونشأ) مدته فى الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين وأما مدة الكهولة وهى التى يكون النقصان فيها خفياً فهي من خمسة وثلاثين وقيل من أربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التى يكون النقصان فيها

ان أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) أى ولم تنقلب أحجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لاماء (البحر) الذى رأيناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اي احتمال الخطأ (قائما فى الكل) أى في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل) أى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فلعله أوجب) أي أثبت وأوجد باختياره (شيئا من ذلك) أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) أي وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله أووقع لكنه لايتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا تفي بضبطها التواريخ فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وأيضاً) انما فصل هذه القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ماهو قادح فيها اعنى تبديل

(قوله لم نجدها مما يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم

(قوله فكان الاحتمال) لا حاجة الى هذه المقدمة

(قوله باتفاق العقلاء) متعلق لم نجدها .

ظاهراً من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالي وتفصيله موكول الي موضعه

[قوله أما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى القادر المختار] قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله فى خلق الانسان ذلك التدريج وقد قال عز من قائل « ولن تجد لسنة الله تبديلا » وأجيب بأن هذا دليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظنى الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج فى الخلق لانه يمكن الاضمار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا أراد تبديله بخرق عادته

[قوله فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب] أى بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه

صورة الملك (فانا أجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التي نراها ليست جبريل (وأنتم) ياأهل الملة (تجوزونه) أي تجوزون ماذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل (اذ نعلم أنه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له أخرى دوي كدوي الذباب (والجواب ان الامكان) أي امكان نقائض ماجزمنا به من العاديات (لاينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لايزول بالتشكيك أصلا (كما في بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم * الشبهة (الثالثة) لمنكري البديهيات فقط ان يقال (للامزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جداً ولذلك ترى بعضهم لايجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع با كلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان أو باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له مايظهر به حقيته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان مايخالفه) وان كان حقاً (فجاز أن يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) أي كل ما حكمت به

(قوله وكان له أخرى الخ) أي تارة أخرى

[قوله دوي] أى صوت خفي كدوي الذباب فيجوز ان تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة ودويها دويه

[قوله كما في المحسوسات الخ] اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع أنهم قائلون بها

[قوله بأن ابني هذا ليس جبريل] قيل المناسب أن يسقط لفظ هذا ويقال أنا أجزم بأن ابني أى من حكم بكونه ابني ووصف ببنوتي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا تكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها يقتضى القدح فيها أيضاً

[قوله وكان له أخرى دوي كدوى الذباب] فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التي نراها جبرئيل عليه السلام وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر

(لمزاج أو عادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيآت المزاجية أو العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها

[قوله لا نسلم امكان فرض الخلو الخ] يعني ان أريد بالفرض المذكور ما يعم الفرض الممتنع أعني مجرد التقدير والتصور فلا يفيد اذ لا يجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعا مستلزما للمحال أعني بقاء الجزم بتلك القضايا كفرض اشتراك الجزئي الحقيقي وان أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوزه العقل فلا نسلم امكانه لان تجويز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز ان لا يشعر ببعض الهيئات المزاجية والعادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضي امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الى ان يقال ان لفظ الامكان مقحم فانه يأبى عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى ان يقدر لفظ الامكان في قوله اذ لا نشعر به فانه يرد عليه انا لا نسلم عدم امكان الشعور

[قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ] قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى وأجيب تارة بأن لفظ الامكان في المدعى مقحم وأخرى بارادة الامكان في الدليل أيضاً أي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع إمكان فرض الخلو منع الامكان العقلي الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذى ادعاه المعترض أعني الامكان الوقوعي كما أشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان أبيت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أى تحققه الا أن التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من هذا القبيل أى لا نسلم امكان الخلو المفروض وأنت خبير بأن هذا مع عدم نفعه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وأيضاً قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائمه الا بتعسف كما لا يخفى على المتأمل

(قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي وتحققه

(مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب أنه) أي ماذكرتم من تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا (لايدل على جواز كون الكل) أى جميع القضايا البديهية (كذلك) أى حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فان الجزم بكون الكل اعظم أى أزيد من الجزء ليس مما للامزجة أو العادات فيه مدخل قطعا * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (تعجز عن القدح فيهما وماهو) أى العجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع أن إحديهما) أى

[قوله لا يدل على جواز الخ] لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكراً لجميع البديهيات كفي للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلى فلا يرد ان الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات أي الاوليات وليس كذلك

[قوله فان الجزم بكون الكل الخ] هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له اليه لانه مانع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد ان لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البداهة فى عدم المدخلية للمزاج والعادة

[قوله بحسب الظاهر] قيد به اذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة

[قوله عن القدح فيهما] بالمنع والنقض والمعارضة

[قوله الا للجزم بمقدماتهما الخ] أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح أما الصحة فلان الجزم

(قوله أي جميع القضايا البديهية) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج أو عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولى اللهم الا أن يكون الجزم مبنياً على التنزل أو يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلي لا ينافى سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحينئذ لا محذور فتأمل

(قوله ليس مما للامزجة أو العادات الخ) لهم أن يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البديهة فى عدم المدخلية للمزاج أو العادة والحق ان هذا وسائر ما ذكر من قبل فى اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنتهية اليها المذكورة فى صدد الاثبات لا على من أنكرها وقد سبق الاشارة الى مثله في الاستدلال على ان الكل ليس بنظري

(قوله وما هو الا للجزم بمقدماتهما) الواو فى قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها فحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع

احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة فى صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) أى وان لم تكن احديها خطأ بل كانت بأسرها صوابا (اجتمع النقيضان) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها (فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) أى قرب (قلنا نحن لا ندعى العجز عن القدح دائماً بل بالاطلاق فحين العجز ولو آنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) أى الجزم فى آن بما لا يجوز الجزم به (كاف فى رفع الثقة) عن أحكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين)

بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة وأما البداهة فلانه لا يتم التقريب بدونها اذا الجزم باحكام النظر مع كونه احديهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية الخ وذلك لانه لولا الجزم بها لما كان لنا القادرة على القدح فيها ولا أقل من المنع

[قوله وهى الامور الخ] يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط أيضاً لا ما جعل جزءاً منه والاولى تقديمه فى تفسير قوله بمقدماتهما

[قوله لصحة الدليلين] وصحتهما تقتضى صحة لازميهما أعنى النتيجتين المتناقضتين

[قوله بعد تسليم الخ] أى لا نسلم ان مقدماتهما بديهية حتى يكون خطأنا فيها موجبا لرفع الوثوق عن الاحكام مطلقاً واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهة قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقا وحاصل الجواب ان البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك أخطأت البديهة فى ذلك البديهى وحكمت بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه أقدام

التعارض لذلك ثم المراد من القدح أن يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرده منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لا نسلم فلا يرد ايضاً جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على أسبابه فان المنع لا يقتضى السند

(قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات الخ) فيه بحث أما أولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبديهية بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها

مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) أي أزمنة متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأه) ظهوراً لا تبقى معه فيه شبهة (ولذلك تنقل المذاهب) المتنافية وأدلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (أن في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) أي البداهة في تلك القضايا (وهو)

[قوله فلا يلزم الخ] وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق بشيء منها فخارج عن قانون المناظرة لان المجيب مانع فلا بد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور

[قوله آونة] بالمد جمع أوان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويجا للشبهة

[قوله تنقل المذاهب المتنافية) أي من شخص واحد

سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر أو نظرية واما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولى فان سبب الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل

(قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشيء منها ورد بأن الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك

(قوله ولذلك تنقل المذاهب الخ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه الى آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف

(قوله السادسة لهم ان في كل مذهب) قيل الاقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل

أي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهيات بأسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين هنا (فلنعد عدة منها) أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وأنكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على أنها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لأفعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعي بعضهم أن هذا الحكم بديهي (وهما) أي الاشاعرة والحكماء (منعاه) أي كذبا هذا الحكم (وعارضاه) أي قابلا ادعاء

(قوله الصدق النافع حسن الخ] يعني انه يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه هذا اذا خصصناها بأفعال العباد وان عممنا لافعال الواجب أيضاً اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونهما صفة كمال أو صفة نقصان أو كونهما ملائماً للغرض وغير ملائم له فانه لا خلاف في كون الحاكم بهما العقل اما بديهة أو نظراً

(قوله وادعي بعضهم الخ] وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه في الواقع أو قال به تلبيساً على أصحابه وتفصيله في الموقف الخامس

[قوله أي كذبا) أي المنع وكذا المعارضة هنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ لا دليل هنا

(قوله أي ما ذكر) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى

(قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطاً للثواب وبالقبح كونه مناطاً للعقاب لا معنى الملاءمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل في الالهيات

(قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي) فيه بحث اما أولا فلأن مدعي البديهة هو أبو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجداً لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البديهة في ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا هنا مخالفين له والحق ان ما ذكره هنا مبنى على ظاهر ما نقل عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تلبيساً للامر على سائر المعتزلة كيلا يلتفتوا رجوعه عن مذهبهم كما أشار اليه في الالهيات أو ان مدعى البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله أعلم

(قوله أي قابلا) أشارة الى أن المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما أقام

الضرورة فيه (بضرورة أخرى في أنه لابد له) أي للفعل الصادر من العبد (من مرجح) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) أي فذلك المرجح (من خارج) أي لا يكون صادراً عن العبد (والا تسلسل) ما صدر عنه من أفعاله الى ما لا يتناهي بل ذلك المرجح أمر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمنزلة أيضاً قالوا (يمتنع) بالبديهة (رؤية أعمى الصين) في ظلمة الليل (بقة الاندلس و) يمتنع أيضاً بالبديهة (رؤية ما لا يكون مقابلا) للرائي (أوفي حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل (وجوزه) أي ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوي الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) أي لجمهور الناس حتي العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل (وأنكره) أي

(قوله هو ارادته تعالى) على رأى المليين

(قوله أو في حكمه) هذا على رأي أهل الشعاع وأما القائلون بالانطباع فالمرئي هو الصورة المنطبعة في المرآة وهي مقابلة للرائي

(قوله أي لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان للاكثر حكم الكل

عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل

(قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) اشارة الى أن المقصود ههنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند اليه دفعاً للتسلسل بل يستند الى الله تعالي فيلتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الي ارادة أخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى

[قوله أو في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة الخ] هذا اذا كان المرئي بالمرآة ما له الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي التام بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف

بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا أنها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم أو مباين له) فان البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود (وأنكره الموحدون عن آخرهم) أى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون المسلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) أي انتهاء كل واحد منها (الى ملاء أو خلاء

(قوله اما باعادة المعدوم) فالمعاد فى الآن الثالث بعينه الموجود فى الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه بتخلل آن العدم بينهما لعدم تثبت صورة المرئي فى الآن الاول ممتازاً عن صورته في الآن الثانى كما فى رؤية القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة

(قوله وإما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تفطنه لمغايرة الثاني للاول للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفيا

(قوله اما مقارن للعالم أو مباين له) لانه انما يمكن تخلل ثالث بينهما أولا

(قوله القائلين بالخلاء) خارج العالم أى بالبعد الموهوم الذى يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه نفي صرف وعدم محض يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف مافى نفس الامر

(قوله أي انتهاء كل واحد) يعنى ان الجمع المعرف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع فى الاستعمال لا للكل المجموعي ليصح الحكم بالترديد

[قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال] المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال وأما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر فى كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم فى آن ثان ثم وجد فى آن ثالث وهكذا تساوي آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم فى آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن أن يقال لما ارتسم فى الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

(قوله أي انتهاء كل واحد) انما فسر بهذا ليصحح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو أريد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملاء معني وههنا بحث وهو انه سيجيء فى بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما مايماسهما فيكون مابينهما بعداً موهوماً ممتداً فى الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعني البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه واما الخلاء خارج

وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشئ (الا عن شئ) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لا عن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة أصلا (التاسعة لهم) أيضاً قالوا (الممكن لا يترجح) أحد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز أن يرجح أحد

(قوله الا بزمان) لانها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهى بالزمان

[قوله ويعارضونهم الخ] فانها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان

[قوله ويجوزون الخ] ويقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها

(قوله الممكن لا يترجح الخ) أي لا يجوز ان يترجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما فى العقل الاول أو أمرا آخر كالعناية الازلية والداعى الذى يدعو الفاعل المختار الى اختيار أحد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم فى الفاعل المختار ويقولون انه يرجح أحد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داع يدعوه اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام

العالم فتفق عليه والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفى يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه أو الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهياً الى شئ منهما عندهم بل بالمعنى الثانى وهو البعد الموهوم واللاشئ المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى ههنا ويمكن أن يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلأن الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدود ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للنمو وقد أشار اليه الامام أيضاً في الملخص والمصنف في أواخر موقف الجوهر وسنذكره فى بحث المكان ان شاء الله تعالى

(قوله الا بمرجح) أي بمرجح خارجي وهو الذى يسمونه بالداعى قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية أعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أبلغ

طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته) أي يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (آلة له) أي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للأشعرية) قالوا (يمتنع) بالبديهة (الفعل

[قوله قال في النهاية الخ] استشهاد على حمل المحل في المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة الا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها فهي كالصحيفة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الالم واللذة الجسميين في ذات الانسان أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية فانه المنقول عنه

[قوله يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم الخ] أي غير ما يلزم الحياة كالتنفس وأما ما يصدر عنه من التقلب والحكة فليس منه في حال النوم بل في حال بين النوم واليقظة ولعل هذا هو مذهب بعض الاشعرية والا فالمصنف نص في مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن النائم واختلفوا في كونها مكتسبة أو ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيار عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به

النظام متبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معني لاسناد تلك القضية اليهم

(قوله قال في النهاية) المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه حمل كلام المصنف على ما حمله عليه

[قوله فانها الانسان بالحقيقة] وأما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء أيضاً هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة أمر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه

[قوله يمتنع الفعل] أي الاختياري اذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا

عن نائم أومعدوم وجوزه المعتزلة توليداً وجوابهما) أى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفى جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمنا ولكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد أجيب عنها) أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة (بأن الجازم بها) أى بتلك القضايا التى ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل (وهى) أى بديهة الوهم (كاذبة) لا اعتماد على أحكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) أى نقائض الاحكام الصادرة

[قوله وجوزه المعتزلة توليداً] كالقتل المتولد حال نوم الرامي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة

(قوله ضرورية) وهي أعم من البديهية بمعنى الاولية والاشتباه في الاعم لايوجب الاشتباه فى الاخص لجواز كونه فى ضمن غير الاولية

[قوله في شبه السوفسطائية] النافين للعلوم الضرورية مطلقاً فتلك القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتا لمدعاهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة] أشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى أقرب المذكورات

[قوله وهي كاذبة] أي فى الجملة

[قوله اذ تحكم بنتج الخ] المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لنقيض ماحكمت به فتكون في أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد علي أحكامها مطلقاً اذ لا شهادة لمتهم

[قوله في شبه السوفسطائية] وهم منكرون للبديهيات والحسيات أيضاً فلو كان المدعي فى القضايا المذكورة هو الاولية لم يفد القدح في الحسيات

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة أعنى السادسة] قيل هذا الجواب يصلح أن يكون جوابا للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات أوجب الجزم فى بعض القضايا وللرابعة بأن يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فرأى في بادئ الرأى انهما قطعيان وللخامسة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حين انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بديهى ببداهة العقل وليس كذلك

عنها فانها تحكم بأن الميت جماد وأن الجماد لايخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) أي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به عتاز بديهة العقل عنها (فيدور) أى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وأيضاً) اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ

[قوله وقد يقال الخ] على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع الى بديهة الوهم بأدنى ملابسة أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها أعنى القضايا المذكورة والاول أظهر معنى لان دعوي ان بديهة الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تعسف وأعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشئ لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم فى الاوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد فى دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهة بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احديهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم فى كلها من هذا القبيل فلا بد فى دفعها من اثبات ان الجزم فى تلك الصورة ناشئ من بديهة الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهة آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد أزمنة متطاولة فلا بد فى دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهة الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذينك الاثباتين دونهما خرط القتاد بخلاف السادسة فانه يكفي فى دفعها مجرد جواز ان يكون الحاكم في تلك القضايا بديهة الوهم كما لا يخفى

[قوله أي يلزم الدور] اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما في قولهم لقد حيل بين العير والنزوان

(قوله يتوقف على صحة البديهيات الخ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقا على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً هذا اذا أريد بالدور معناه الحقيقى وان أريد به توقف الشئ على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات

(قوله وأيضاً اذا توقف الخ) وروده على تقدير قد يقال ظاهر واما على تقرير الشارح ففيه بحث

ولذلك ظهر خطأه والسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة

[قوله أى يلزم الدور] وجه التفسير هو الاشارة الى أن الفعل أعني يدور مسند الي مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قبيل * وقد حيل بين العير والنزوان *

لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (مالم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه) أي ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجيب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات أو نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها ورد بأنا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل (ثم انهم) أي المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان أجبتم عنها) أي عن هذه الشبه (فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) أي عن هذه الشبه (وانه) أي الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وأيضاً فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي

لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لا على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله اذبه يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل

(قوله أي مالم يتيقن ان ذلك الخ) فقوله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها

(قوله لتوقفها) أي توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لا ينافي كونها ضرورية

[قوله وان كان بمقدمات بديهية) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه أيضاً شائع ولو مجازاً فلتعميم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ولك أن تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأن البديهيات حينئذ

على نفسه (وان لم تجيبوا عنها) أي عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات وأجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليناشك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها أونشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لالاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرون لهما) أي للحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) أى الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) أي غير الضرورة والنظر (وأمثلهم) أي أفضل السوفسطائية (اللاأدرية) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لناشئ يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) بنفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكا فانا شاك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) أيضا

(قوله ولا طريق غيرهما) اذ الالهام ليس من أسباب المعرفة بالشئ عند أهل الحق والتعليم داخل فى النظر الا ان صاحبه غير مستقل به و التصفية التى تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يفى بها المزاج نادر فى حكم العدم

(قوله فيتناقض) منصوب جواب النفى

تتوقف على الدلائل المذكورة فى معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بواسطة بل بالذات

[قوله ولا طريق الى العلم غيرهما] قيل الالهام والتعليم بل التصفية أيضا طرق لها مع أنها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدورا وفيه ان الضرورة أيضا ليست طريقا مقدورا مع أنهم أثبتوها طريقا فالأولى أن يقال إنهم يمنعون كون الأمور المذكورة طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

[قوله وشاك فى أنى شاك] قيل فيلزم التسلسل فى الشكوك وأجيب بأنهم شاكون فى لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكننا الزامهم على انه تسلسل فى الأمور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار

(في أني شاك وهلم جرا) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء أصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاته أو لا يتناهي وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على

(قوله وبالجملة الخ) أشار بذلك الى ان إنكارهم لا يختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر

(قوله تابعة للاعتقادات) فليس للاشياء ثبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب

[قوله وبالجملة ما من قضية بديهية الخ] هذا يدل على أن انكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكري أجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفي

[قوله ويرد عليهم انكم الخ] وأيضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

[قوله وهم قائلون بأن حقائق الاشياء الخ] قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لأن اعتقاد تبعية حقائق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر ننقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر أو التسلسل في الاعتقاديات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملا فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الأمر شيء محقق أي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا أيضا تابع للاعتقاد عندهم

ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فه مراً فدل على أن المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أى مع السوفسطائية (قدمنعها المحققون) من العلماء (لانها لافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفي القيدان المعتبران فى المناظرة (فالاشتغال به) أى بجواب ما ذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان أجبتم عنها الخ (بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم (ان تمد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) فى انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فان أبوا الا الاصرار) على الانكار (أوجعوا ضربا واصلوا ناراً أو يعترفوا) أي الى أن يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق أن تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادئ رأيهم

(قوله الى أن يعترفوا) أو يحترقوا حذف الثاني لظهوره

(قوله أو يعترفوا بالالم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية والجواب ان المراد أو يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا أن يكون احساسهم به خطأ يتركون في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فتنتهم باحتراقهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل إما اعترافهم بكون الالم مثلا أمراً حقيقياً أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة

﴿ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد)* المقصد (الاول في تعريفه قال القاضى) الباقلانى النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة) أربعة السؤال (الاول) أن الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و(الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره فى تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدى وزاد عليه المصنف فقال (لا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب) بالفكر من الظن

(قوله الذي هو اثبات الخ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لايراد مباحث النظر فيه

(قوله وقيل هو معرفة الله تعالى) بأن يراد به المطلوب من خلقة الانسان قال الله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) قال ابن عباس رضى الله عنهما أي ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف فى موضوع الفن بانه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية أي شئ كان موضوعه

(قوله فيلزم مما ذكر فى تعريف الخ) من كون الظن المطلق مطلوبا أن يكون الجهل مطلوبا

(قوله وهو ممتنع) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم بما فى الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعا ذاتيا

(قوله وزاد عليه الخ) أشار بذلك الى ان ماذكره الآمدى ملحوظ للمصنف أيضاً الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجها آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفا على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ماوهم وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي فالزائد قوله فاذا المطلوب

(قوله فاذاً المطلوب بالفكر الخ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذى يعلم مطابقته بعد حصوله اذ لولم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوبا في الجملة وقد بان بطلانه

(قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية) هذا أنسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثانى الذى هو أنسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ماسبق التفصيل

(قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ) الزائد اصالة على ماذكره الآمدي هوالتفريع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه

(قوله فاذاً المطلوب بالفكر مظن ما يعلم مطابقته للواقع) أى الذى يطلبه المفكر بنظره أن يحصل

(ما يعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركا ويمكن أن يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذي هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني غلبة الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) أي عن تعريف القاضي (ما يطلب له أصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو

(قوله فيكون علماً) لكونه جزما مطابقاً للواقع ضرورة ان مايعلم مطابقته تجزم به النفس

(قوله قد يكتفى) أى لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته لم لا يجوز أن يكون الظن المطابق الذي يظن مطابقته بعد حصوله

(قوله قلنا بل يطلب الخ) اضراب عن مقدر أى لا نسلم أنه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذى يعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث أنه ظن أى اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذى غلب على ظن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد المخطئ أيضاً وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وان القول باتحادهما فى المآل وهم

(قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المعترض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقته لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوبا

له فى المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به مايعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المطلوب التصديق ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علما على انهما جزمان فيتنافيان أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن لان مايجزم بمطابقته لايكون ظنا هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقاً لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل

(قوله ويمكن أن يقال قد يكتفى الخ) قيل طلب الظن من حيث هو ظن أى اعتقاد راجح عين طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف فى المآل وأنت خبير بان قول المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا أن يقال الجواب الذى ذكره المصنف جواب

المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل أو غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد أجاب عنه الآمدي بان له) أي النظر (خاصتين افادة) أصل (الظن وافادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى في تعريفه (بذكر احداهما) يعنى احدى الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم)

(قوله لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته) مقوم اياه مميز له عما عداه من أنواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود لا المعنى المصدرى الذى هو الاعتبارى المحض ولاتحاده معه في الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل ان كونه مأخوذاً فى حقيقته لا يصح أن يعبر به عنه ويقام مايطلب غلبة الظن مقام مايطلب به الظن

(قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة

(قوله فكأنه قيل الخ) فاضافة الغلبة الى الظن لامية والاختصاص من حيث كونه جزءا له مقوما إياه ولذا قال الشارح فى الظن دون هى الظن فما قيل ان الاولي أن يقول هي الظن ليس بشي

(قوله على ان الغلبة أي الرجحان) لان المعني المصدرى مأخوذ فى ماهية الظن مقوم اياه مميز له عما عداه من الادراكات وهذا التنبيه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياً له وهذا التنبيه غير مشهور وان كان كون الظن موصوفاً بالرجحان مشهوراً فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

[قوله اذ يوجب جوابه الخ] النظر الاول نقض إجمالى لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر

عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمهما والا فملاحظة أصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد ههنا فى الظن ظاهراً فحينئذ يتحد الجوابان فى المآل بقى فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن أن يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فتنقطع بانقطاعها

(قوله التى فى الظن) قيل الاولى أن يقول أو غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليشعر بان الاضافة بيانية وأنت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لا نفس غلبة الاعتقاد .

(قوله وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه الخ) لايخفى ان كون الرجحان مأخوذاً فى ماهية الظن أمر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة فى خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه

فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج مايطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء باحدي الخاصتين أو الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي

الثاني حل له بأن الاكتفاء باحدى الخواص انما هو فى الخواص الشاملة ومانحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذى يطلب به العلم ان شانه هذا ولذا أورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر في صورتى العلم والظن متحداً لانه حركة في المعاني طلبا للمبادى يصدق على كل نظر انه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تلتفت الى الشكوك التى نشأت من قلة

(قوله التحديد الخ) تقرير السؤال ان ماذكره القاضى تحديد لاقسام النظر ولاشئ من التحديد بتحديد أما الصغرى فلان مايطلب به العلم ومايطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر وأما الكبري فلان التحديد بيان للاقسام والتحديد بيان لمفهوم الشئ من حيث هو وحاصل الجواب انالانسلم انه تحديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعنى الانقسام اليهما الا انه لما كانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على افراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لانقسامه اليهما فقيل الفكر الذى يطلب به أحد الامرين أيهما كان فهو تعريف رسمى له فتدبر فانه مما خفى على الاقوام وزل فيه الاقدام

(قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً) قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية فى الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة

(قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لايصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به الظن وأما قوله وذلك بان يكون حركة فى المعقولات الخ ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الخ جميع افراده ويمكن أن يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم مامن شأنه أن يطلب به كذا على معني ان من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة فى المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل

وهذا) الذى ذكره القاضى في تحديد النظر (تحديد لأقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) أي الى هذين القسمين (خاصة له) أى للنظر (مميزة) إياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال) لفظة (أو للترديد وهو) أى الترديد (للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أى كون أو فى الحدود التى ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم أى أيا كان من القسمين) المذكورين فى هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله أن المراد

(قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال فى الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان أو للتقسيم والتقسيم ينافي التحديد وحاصل الثانى ان أو للترديد وهو ينافى التحديد نعم ملشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلة أو فى التعريف ، وغاية مايقال ان السؤال الثالث هو ان كلة أو ينافي التحديد وقد تقرر منافاته اياه بتلك العبارة وقد تقرر بهذه العبارة

(قوله أو للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير تعيين

(قوله وحاصله الخ) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين فى المحدود فيكون تحديدا لاقسامه لا تعريفاً أشار الي دفعه بان المقصود منه ان المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا وتعريف الآخر ذلك

للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعاً وقوع أحد طرفيه لكن عدم تأتى مثل هذا الاعتبار فى تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا أن يلتزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله أو غلبة ظن يكون مستدركا حينئذ لافائدة له يعتد بها والحمل على التخيير فى التعبير مدفوع فى مقام التعريف فتأمل

(قوله الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر) المراد بالتحديد فى اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد كونه رسماً

(قوله والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حينئذ تعريف بالاخص اذ لايصدق على شئ من الافراد التى يطلب بها أحدهما فقط وبالجملة المعرف يجب أن يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان أريد به المنقسم وأجيب بان المعرف أحدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما أخفى وأجيب بان كونه أخفى باعتبار كنهه لاتميزه فى الجملة المعتبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشئ بأقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم

(قوله فهو من المحدود) يعنى انه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على

باوان قسما من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لا حاجة اليه (اذ باقي الحد مغن عنه) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن (والجواب أن المراد بالفكر) ههنا هو الحركات التخيلية (أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمي فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمي تخيلا (كيف كانت) أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب * قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس (فهو) بالمعني الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ما هو المتعارف (والباقي) من الحد (فصل)

(قوله على سبيل الشك) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب

(قوله الحركات) الظاهر الحركة الا انه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترتب عليه كونه جنساً

(قوله أي الذهنية) بذكر الخاص وارادة العام

(قوله لا العينية) فقيد التخيلية لاخراج العينية المحسوسة كالحركة في الاين والكيف والكم والوضع لا للاحترازعن الحركة لاخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافيا لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخييلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم حيث قال فان أريد بالفكر الحركات التخيلية الخ

(قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل له) بناء على ماتقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلا في مفهوماتها فهو ذاتي لها

أمر شامل فهذا تقسيم المحدود كأن يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر بخلاف أن يقال ماتركب من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول لان الطلب يشملهما

(قوله فلا يكون منافياً الخ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات فلا يرد ماذكر في شرح المقاصد

(قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل) قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقاً جنساً وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على النكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه

له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغنى عنه) فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك اذا قلت النظر هو الذى يطلب به علم أوظن لم يفهم منه ان أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى) لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذى ذكره

[قوله والفصل يحصلها الخ] التحصيل بالمعنى اللغوي أي جعلها حاصلة متحققة فى نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحي أعنى ازالة ابهام الجنس وجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقى فصلا بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ماذكره سابقاً من ان هذا التعريف رسمى وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على أن يكون ماذكره تعريفاً لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلا فى ماهية المقسم وهذا مبنى على أن يكون ماذكره تعريفاً لقسميه فالنظر العلمي الفكر الذى يطلب به العلم والنظر الظني الفكر الذى يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في فى مفهومهما وحمل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً مما لا يقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها

[قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر] كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل فى الاكتساب وأشار بلفظ الايهام الي كونه باطلا من أحكام الوهم لا الى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما

[قوله بيانا لاتحاد مدلولهما] أى مفهومهما فالآمدى حمل الفكر على المعنى المتعارف

السياق وأما اطلاق الفصل على الباقى فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسمياً بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتي لكن فى قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه إلا أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيرياً له

(قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب أما خروج غير الدليل فظاهر وأما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

القاضي (تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصل الى التصديق على اختلاف أقسامه (وله). أي للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي الى) أمر (آخر وعليه اشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قال ابن سينا لا يشفي غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أجيب أيضاً

[قوله الشامل لجميع أقسامه] لان جميع أفراده يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أولا

[قوله والقطعي] باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسي البرهاني

[قوله والظني] من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي أو من حيث الصورة كالاستقراء والتمثيل

(قوله على اختلاف أقسامه) من اليقيني والظني والجهلي فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم أو الظن اذ العاقل لا يطلب الجهل المركب

[قوله لا يشفي غليلا] بالشين المعجمة والفاء والغليل بالغين المعجمة العطش وشدته وحرارة الجوف وقد جاء صفة مشبهة يقال غل فهو غليل كما في القاموس وكلا المعنيين يصح ههنا ويجوز أن يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض

[قوله وقد أجيب أيضا بأنه الخ] فيه بحث اما أولا فلم لا يكفي المساواة في الصدق في الانتقال

(قوله لجميع أقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب لا يستدعي حصول المطلوب ولا يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف مامقدماته مجهولة جهلا مركباً وتعميم الظن إياه على ماسيشير اليه الشارح في التعريف الثاني يأباه عبارة الغلبة ههنا لا يقال في الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب العلم أو الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل

(قوله لا يشفي غليلا) ان كانت العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالغين المعجمة بمعنى الغلة وهي حرارة العطش فالاولى تحتمل أن تكون كما ذكر وتحتمل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف أي ذا

بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما أعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود أما الاول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حداً الا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ

واما ثانيا فذكر المحدود لم لا يكفي قرينة فلا حاجة الى قرينة أخرى وأما ثالثا فلانه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعا فلأن انضمامها معه لا يقتضي أن يكون بينهما ترتيب لم لا يكفي مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب

[قوله ومعنى المشتق الخ] فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعني شيء والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه

(قوله يخرجه عن كونه حداً) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها أو بعضها

غايل أو الايقاع المجازي

(قوله يكون بينهما ترتيب) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها أيضاً وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب

(قوله وأما الثاني فلعدم انحصار الخ) وأيضاً العرض العام لايجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً والا لم يكن فصلا ولو أريد بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال المعتبر في حال الحمل هو المفهوم وفي حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وصفاً وفي حالة التعريف وصفاً آخر قيل اذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكما كما ذكروا في الخبر والحال كان منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو أول المسئلة اللهم الا أن يبني الكلام على انه يجب أن يصح جعل المعرف خبراً عن المعرف ومحمولا عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه

(قوله فتكون هناك حركة واحدة) قيل بل ولا حاجة اليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك أصلا ولك أن تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة

الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور (وثانيهما أنه) أى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع أقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد

(قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصلا يكون المطلوب حاصلا لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصلا لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه يخطر بالبال ملتفتاً اليه قصداً فيجوز أن يكون حاصلا بالتبع فاذا أخطر استلزم الانتقال

(قوله لم ينضبط الخ) لان المعانى البسيطة التى تستلزم الانتقال الى أخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك

(قوله للصناعة الخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة

(قوله وللاختيار الخ) اذ الاختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال منه الى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعانى المركبة فان للاختيار فيهما مدخلا بعد بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما

(قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لأحد قسمى النظر لا لمطلقه حتى لا يكون جامعاً

(قوله تحصيل أمر) أي ملاحظته قصداً كما عرفت

(قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا [illegible]رج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً لانه يبقى بعد داخلا فى التعريف النظر الفاسد المركب [illegible]مور مظنونة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب اللهم الا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع وللمطلوب بأن يكون مناسباً له تخارج عن قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفي

(قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) أى الذي لا يؤدي الى المطلوب والقول بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدى الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج عن قانون المناظرة أيضاً

(قوله مزيد مدخل) اذ لاصورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها

(قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر بان تكون تلك الأمور المظنونة صادقة فيها والمطلوب بان تكون [illegible] له والا فالصادق فى نفس الأمر الغير المناسب

بحسب مادته (و) وجب أيضاً (أن يوضع) في الحد (مكان قوله للتأدي) قوله (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (بل هي مجهولة) جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا ثم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع

(قوله على المعنى الاعم) أى الصورة الحاصلة

(قوله على المعنى المشهور) أعنى الاعتقاد الراجح

[قوله على ما يقابل اليقين] أى الاعتقاد الذى لا يكون جازما مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق أو جازما مطابقاً غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع أفراده من غير استدراك قيد من القيود

للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

(قوله ووجب أيضاً أن يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معا مع ان الأمر الثانى مغن عن الأول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدى كما سيصرح به في المقصد الذى يليه ويمكن أن يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدى نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه وأما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدى الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقي فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله للتأدي ليتأدي أو ليحصل التأدي أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا أن يقال المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم

(قوله بل هي مجهولة) أو مقلداً فيها

(قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير في استعماله في التعريف

أقسامه فى التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (وأما من يراه) أي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض فمتي توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات

[قوله بلا اشكال] بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج فى التفصى منهما الى تكلف

[قوله هو ملاحظة العقل الخ] أي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادي المرتبة من غير طلب والعقل وان كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضوري لا حصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التى عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل أصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة التى بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد وهي فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفى على بعض

(قوله من غير أن يكون الخ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة

(قوله نحو المعقولات) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية اليقيلية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد

(قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) أى من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادى المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وأيضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثانى منع اختصاصها بها فان فى الترتيب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما أشرنا اليه فى توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد

(عبد الحكيم)

[قوله التوجه نحو المطلوب] أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره

[قوله وتحديق العقل الخ] أي التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع

[قوله ان الظاهر مذهب الخ] لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات أمر بديهي كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها ايجابا وسلباً وقوة وضعفا

[قوله من معلومات] مخصوصة كالذاتيات في الحدود واللوازم البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات

[قوله ومن هيئة مخصوصة] لا يختلجن في وهمك ان هذا القول يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل في المعرفات واجباً ليحصل به الهيئة المخصوصة مع ان ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق فان المراد من الهيئة المخصوصة فيما هي الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما الى الآخر لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس أو الفصل

[قوله ولو حاولنا تحصيله الخ] أي تحصيل ذلك الامر على وجه أكمل من الوجه السابق سواء قلنا أن ذلك الوجه هو المطلوب أو ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الأولى للامام في امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بيان كونه أكمل من الوجه السابق فارجع اليه

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولي منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادى ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما

(قوله من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فلاحظة المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الأينية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والا لزم الجزء على ما بين فى محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية

(قوله وقلما توجد الخ) اذ سنوح المبادى المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظرى قليل

(قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان فثبت ثلثة أشياء وقد نفاه فى المقصد الرابع من ان المرصد الثالث فى أقسام العلم ويمكن ان يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذى يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الاولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهي الحركة الثانية للمطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الامام فى امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر

[قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) قيل عليه الحركة الفكرية انما هى فى المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بأن المراد الحركة فى تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية التى هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى فى مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هناك

[قوله لازم للحركة الثانية] اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه .

توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينتقل أولا من المطالب الى المبادي ثم منها الي المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات ﴿ المقصد الثاني أنه ﴾ أي النظر ينقسم الى صحيح) وهو الذي (يؤدى الى

واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس أو على الاصطلاح على ذلك

(قوله وتحديق العقل الخ) حمل الشارح المعقولات على المبادي التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على انه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادى وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل قوله حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين

(قوله وهو الذى يؤدي الخ) بيان للحاصل واشارة الى أن قوله يؤدى صفة كاشفة لان في العبارة تقدير المبتدأ والموصول

[قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل] مراد الشارح بالمعقولات هو المبادى وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالمتوجه اليه والمحدق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهرى وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق أيضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادي وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يخلو عن خفاء اللهم الا ان يحمل أحدهما على التوجه في الجملة والآخر على التوجه التام هذا وكأن الامر بالتأمل اشارة الي ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز أن يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين

[قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب] اى يؤدى نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ومجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلى لا ينفع لتحققه في خصوص امثال المذكور ولنظائره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق [illegible]

المطلوب وفاسد يقابله) أي لا يؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب فى اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة

(قوله يؤدي الى المطلوب الخ) قيل يرد على التعريفين قولنا زيدحمار وكل حمار جسم فانه يدخل فى الصحيح مع انه فاسد المادة أقول لا نسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به الشارح فى حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر وههنا لايثبت الأوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر نعم انه يؤدي بعد تسليم المقدمتين

(قوله فالصحة الخ) رد لما فى شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته فنى انقسامه الى الصحيح والفاسد تجوز كما فى انقسامه الى الجلي والخفى

(قوله عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع مايوهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقاً انه ترتيب أمور معلومة أو مظنونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفاسد

[قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم] عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم اشارة الى دفع مايتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذى أشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيا على تفسيره بالترتيب حتى لايجرى على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالى بما في عبارة المتن من أدني مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم أي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه مايقال ان العلوم التى يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة وأما ذكره الشارح فى حواشى المطالع وحاشيته الصغري توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم فى مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتى ان شاء الله

للتأدي الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) أي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) أي بسبب صحتها أما في التصورات فبأن يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فبأن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب

(عبد الحكيم)

(قوله ولا شك الخ) أي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها أعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب مالأجله الحركة أعني حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لا مدخل لها في التأدية حينئذ فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضاً وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم

(قوله وهي بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالأجسام والوجه الأخير ذكره الشارح في حاشيتيه الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بان العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والاعراض منشاء عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخابطين

(قوله بسبب صحتها) يعني ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد

وصادقة اما قطعا أو ظنا أو تسليما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة (مما) أي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (أوفساد احديهما) فقط (ومنهم من قسمه) أي النظر (الى الجلي والخفي) وهذا بعيد لان النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لايحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط أقل أو أكثر (وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر) وذلك بان لايكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة أو يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) أي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره وأنت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضاً فان أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف

(قوله إما قطعاً الخ) مفعول مطلق أي صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال أي مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية أعني البرهان والخطابة والجدل وأسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول

(قوله مجتمعتين) اشارة الى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد

(قوله لان النظر الخ) يعني ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه أصلا لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته

(قوله وصادقة إما قطعاً أو ظنا أو تسليما) أي صادقة في نفس الامر أما حال كونه مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة لا أن يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم تتعين الصحة ويدل عليه أيضاً قوله فيما سبق والا وجب الظن بالمطابقة فتأمل

(قوله ولا يجامعه) لاىان يجتمعا في شيء ولاىان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابكار الافكار

[قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة] فان قلت يجري فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم الاعم أو يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل أو المعرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع فى كلامهم من أن هذا نظر جلي وذاك نظر خفي (وان أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أى غير ما ذكرنا (فلا نبت له) أى لا دليل له يدل على ثبوته ﴿المقصد الثالث النظر الصحيح﴾ المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) وأما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في

(قوله فلذلك) أى لكونه يفيداً

(قوله فلذلك خص الدليل بالذكر) واندفع مافي شرح المقاصد من ان عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه الى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك

(قوله المشتمل على شرائطه الخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليترتب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على مانقله من نهاية العقول لالانه لايصح ههنا تفسيرها بما هو صفة إذ لاخفاء في صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولانه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً

(قوله متفق عليها الخ) لانه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً الى حصول المطلوب أصلا لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً

(قوله ولا بد الخ) فان المذكور سابقاً مهملة تحتمل الجزئية لكونها فى قوتها وتحتمل الكلية بناء

[قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة] قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وأنت خبير بان ذلك الاطلاق مجازى عند الجمهور والكلام فى اتصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا أداء واضحاً سريعاً أو أداء خفيا بطيئا وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذا خفي شائع والاصل فى الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعني المتبادر منهما صفة للشئ باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر مايحصل به العلم لا مايتعلق به ذلك ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل

[قوله المشتمل على شرائطه الخ] كأنه اشارة الى أن ليس المراد بالصحيح ههنا مامر وهو الذي يؤدى الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدي الى المطلوب يؤدى اليه لغو ولا نتطرق اليه نزاع الا

الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازى قد يفيد) أي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية فان في الحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان اولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر (يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصلي من اثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى أثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئي

على ان مهملات العلوم كليات

(قوله فقال الخ) أى فأقول قال الامام الخ ليصح ترتبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج فى مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع

(قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد أيضاً حيث حمل الشارح عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية

(قوله الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لا يمكن حمله على الكلية إذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجوداً

(قوله بان يقال الخ) يعنى يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية

(قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من أنكر افادته العلم مطلقاً الذى هو مقصود أيضاً ولذلك قال قل جدواه

(قوله إذ الجزئي الخ) تعليل لمقدمة مطوية هى علة لقوله قل جدواه أى قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلى منه إذ الجزئي الخ كما يشير اليه بيان الشارح

بتأويل لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً بناء على ان المطلوب الذى اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن والمنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا تستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلا

[قوله قد يفيد العلم] القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلى بالدناية بأن يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحاً فى القطعيات يفيده وكل ما فى القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لان أقصى ما يثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الامام منافياً لادعائه الايجاب الكلى ولا كلام فيه انما الكلام فى حمله على الايجاب الكلى ولا احتمال فى هذه العبارة لذلك أصلا

[قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود] فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه

لا يثبت) ولا يعلم حاله (الا بالكلي) الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا (وقال الآمدي كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما (لا يعقبه ضد للعلم) أي مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (يفيد له) أي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست

(قوله ولا يعلم) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمي لئلا يرد ان الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي كما في التمثيل فانه يفيد الثبوت الظني الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكلي

(قوله الذي يندرج الخ) وصف كاشف للكلي يبين وجه افادته العلم بحال الجزئي

(قوله في القطعيات) أي اليقينيات كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجهليات أيضاً .

(قوله أي مناف له) فسر الضد بالمنافي لان حصول المنافي مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولا بل متقابلا كان أولا فان المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون التنافي بينهما لذاتيهما

(قوله مقيد بقيود) لتصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق الا انه لا يصح جعل

بل لكونه صحيحاً مقرونا بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس فيكون المدعي المثبت حينئذ أيضاً كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته

[قوله في القطعيات] أراد بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للجهل المركب والا لم تصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظنى لطالب العلم يكون فاسداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة

[قوله لا يعقبه ضد للعلم] قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوي التحديد التام وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل

[قوله أي مناف له] فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون ضداً للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لا متنع التضاد مطلقاً اذ ما من شئ يقدر بينهما تضاد الا ويمكن أن يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط أحدهما وهو خلاف الاجماع

واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعى أنه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات الملزومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل الطرفين على

الجزئية كبرى بخلاف الكلية

(قوله لان حالها في الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة في التصورات فان في افادتها شبهة ولذا أنكرها الامام

(قوله وفي نهاية العقول الخ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام أيضاً خص بالانظار التصديقية لكن يمكن أن يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية

[قوله علم بالضرورة] أى بالبديهة حيث رتبه على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه

(قوله فانا نعني بالنظر) أى بمعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق

(قوله ما يتضمن مجموع علوم أربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر اذ لا معنى للصحيح الا ذلك وأما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل اللزوم فلعله أراد بالتضمن الاستتباع فان هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة

[قوله وفي نهاية العقول] قيل فائدة نقل هذا الكلام تقويه الجواب المذكور ببيان ان الامام أيضاً صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على أنه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الخ واشتراطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ماهو مناط للحكم قرينة على ذلك أيضاً

[قوله فانا نعني بالنظر] أي بمعرفة معنى النظر

الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) أى كون النظر الصحيح مفيداً له (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (أو نظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان أما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء) أصلا خصوصا اذا كان الضرورى أوليا (وهذا) أى كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) أى بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أى كونه دونه فى القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وانه) أى احتماله للنقيض (ينفي بداهته) قطعا فلا يكون بديهيا (وأما الثانى) يعني كونه نظريا (فلأنه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ماليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها

(قوله مستغنياً الخ) أشار بتفسير الضرورى والنظرى الى الانحصار فيهما

(قوله ينفي بداهته) بل كونه معلوماً

(قوله فلانه اثبات للنظر بالنظر) أي افادة النظر بافادة النظر أما كون المطلوب افادة النظر فظاهر وأما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ

(قوله على امتناع العلم) أشار به الي أن كلة ان فى قوله ان كان معلوماً للفرض بمعنى أو كما قال فى قوله تعالى (قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ولك أن تقول انه للترديد والشق الثانى محذوف لظهوره أي وان لم يكن معلوماً كيف ادعيتم صدقه والحال ان الدعوي فرع العلم

(قوله المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا أنه لما كان دعوى صدقها فى نفس الأمر متضمناً لدعوي

[قوله ثم قال المنكرون الخ] قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن أن يقال انهم يدعون الظن فى انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح فى ثاني شبه السمنية على انه لاخلاف في افادة الظن بين العقلاء فتأمل

[قوله للنظر بالنظر] أى لافادة النظر بافادة النظر

[قوله قلنا المدعي عندنا الخ] لايخفى عليك مافى ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام

يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري) كما حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لوكان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (ولعسر في تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك

معلومية صدقها اذ لا يمكن دعوى شئ بدون معلوميته اكتفى على دعوي صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قيل ان في هذا الجواب تعسفاً لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الافادة قيل الأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية انه لو أفاد العلم أفاد كونه علما عند ملاحظة العارفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعني الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وأنت خبير بأن الكلام في الادلة التي تفيد نفي معلومية هذه القضية لافي ان ما افاده النظر علم فان هذه شبهة أخرى للنافين كما سيجئ

(قوله أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كباقي الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضرورياً مطلقاً أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه اليهما

في ابكار الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى أن يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومية هو انه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعني الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

[قوله منهم الامام الرازي انه ضروري] قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقاً على ماذهب اليه الرازي أو نظري مطلقاً على ماذهب اليه امام الحرمين وأجيب بان الكلام فيما اذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً انما هو في الخصوصيات

التفاوت (اما للالف) والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه (أو لتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الامام الرازى) فى النهاية (فقال ان اثبات الشئ بنفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه) ليمكن اثباته به (وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لا تناقض فيه أصلا فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا فى دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب أنه) أى امام الحرمين (إنما يمنع كون اثبات كون النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتي يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) أي تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان أوهمته العبارة (انا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ما ينافى العلم فانه يفيده (أو المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف

(قوله ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر) لا يخفى انه لا وجه لمنع التناقض بعد ما أثبته بقوله لاستلزامه كون الشئ معلوماً حين ما ليس معلوماً وان مانقله عن الامام اعادة لذلك فالصواب أن يقال في شرح قوله تناقض كنفى الشئ بنفسه ثم يحرر كلام امام الحرمين بأنه لا تناقض فى اثبات الشئ بنفسه لانه انما يقتضى ثبوت الشئ فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشئ وثبوته معاً وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن في اثبات الشئ بنفسه التناقض الذي فى نفى الشئ بنفسه الا أنه يستلزم تناقضا آخر وهو أن يكون الشئ معلوماً وأن لا يكون معلوما في حالة واحدة

(قوله وتلخيصه انه الخ) الحيثيات للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيثيتين

(قوله على تناقض من وجه) وهو أن يكون معلوما وأن لا يكون معلوما فى حالة واحدة

(قوله من وجه آخر) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومنتفياً

(قوله وان أوهمته العبارة) أعني قولنا اثبات النظر بالنظر

(قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ) الحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا ينافيان التناقض

التحرير بن بشخصة) أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معني قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة أخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبري فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا

(قوله أي بقضية شخصية) وهي ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية والمهملة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معني الافادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم

(قوله أما الصغري الخ) استدلال على حقيتها بأنها بديهية لان تصور طرفيها كاف في الحكم وكل بديهي فهو حق وكذا قوله وأما الكبرى الخ وزاد قوله لا شبهة فيها اشارة الى أنها بديهية لا خفاء فيها أصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغري فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغري والكبري ينافي دعوي بداهتهما المستفادة من قوله وبالجملة فههنا قضيتان الخ والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي والبديهي قد يكون نظرياً من حيث لمية كلام منشأه عدم التدبر فتدبر

(قوله وبالجملة النح) محصل الجواب أن ههنا قضيتان بديهيتان بأى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناها ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهملة فلا يكون اثبات الشيء بنفسه

(قوله فنقول النتيجة في كل نظر قياسي النح) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العلمية يلاحظ ههنا في اللازم ولاعنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل

(قوله وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان) قيل دعوي بداهتهما ينافى الصغري والكبرى اللهم الا أن يقال ماذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول وأما الكبري فبديهية لا شبهة فيها يدل على نظرية الصغري

فيهما أفاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم أن حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لايحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من افراد النظر أولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهملة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلا شبهة (وتصور الشئ بكونه نظراما) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على أحكام

(قوله ثم ان حكمنا الخ) أي بعد ما تحققت ان ههنا اثباتاً للكلية أو المهملة بشخصية وعلمت أنه ليس اثبات الشئ بنفسه فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بديهي حتى لا يختلج في وهمك أن الحكم بافادة هذا النظر الجزئي نظرى لفرض الكلية أو المهملة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو أيضاً نظري فيلزم الدور أو التسلسل فقوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه اثبات الشئ بنفسه

(قوله فلا يلزم حينئذ الا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور أو التسلسل

(قوله فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلا اذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الاول كما من يكون انتاجه بيناً وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافياً في الحكم بانه مفيد

(قوله لا شك الخ) يعني ان ما ذكر وان دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشئ بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية بنظر جزئي يكون ذلك

قلت بل أراد به ان الكبري بديهية لا تحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن أن يقال أيضاً البديهي قد يكون نظريا نظرا الى لميته كما صرح به في شرح المقاصد

(قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في أصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض أن يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فتضطر الى

الجزئيات كلها فاذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من أفراد موضوع الكلية فالاول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر

النظر داخلا في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتاً لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط بمراتب الكلام

(قوله استطراد الخ) فيه بحث لانه لما ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظريا يلزم اثبات الشئ بنفسه نظراً الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهملة في الجواب استطراديا بل يكون ذكر كل من الكلية والمهملة في الجواب لازما قطعاً لمادة الشبهة

(قوله لان لزوم الخ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهملة بل في المهملة أظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت أيضاً بخلاف المهملة نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهملة لكن ليس في عبارة المتن أثر من ذلك وأما ما نقله من المحصل فلا ينفعه لان ذلك المذكور مبني على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون اثبات الشئ بنفسه لان الجزئية اذا أثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظريا اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئي آخر يكون افادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور

(قوله فلازمه الظاهر) أي معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل ووالدك العبد وايراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يجاوز الى اثبات الشئ بنفسه لا للاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر فان لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم ولما كان الدور مستلزما للتسلسل استغني بذكره عن ذكر الدور

جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت وأنت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمطلوب

(قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل) انما قال فلازمه الظاهر لا حتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا في المهملة وأن يكون عينها ولا تسلسل في شئ من الصور

قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً كقولنا النتيجة في القياس الضرورى الاستلزام والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لايستلزم اثبات الشئ بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يعم) اذ لا يتصور انكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار أقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة

(قوله ثم عورض الخ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك وان دل على ان لا شئ من النظر بمفيد فعندنا ما ينفيها لانها إما ان تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال الخ

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) أى مع الاول فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والافتعال بمعنى المفاعلة أو لم يتخلف فيه أكثر العقلاء بانكارها عن النهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام أو لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر العقلاء فيما بينهم

(قوله وانه تناقض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا أنكره امام الحرمين

(قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ) وافادته الظن بعدم الافادة مظنونة أيضاً أو معلومة قطعاً

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الاظهر فى العبارة أن يقول لم يخالف فيه أكثر العقلاء لان مراده انكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضاً من ذلك الأكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه التأمل فى قولهم اختلف الائمة فى كذا وليس المراد ذلك قطعاً وتصحيح كلامه المصير الى الحذف أى لم يختلف فيه معنا أكثر العقلاء

(قوله يفيد الظن بعدم الافادة) قيل له أن يختار أيضاً انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلى فى المدعى نعم له أن يختار ان السالبة

فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم
شبهة واحدة للمنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب
أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية أعنى
السمنية ألا ترى الى قوله فقيل قولكم لا شئ من النظر بمفيد والي أن هذه الشبهة في قوة
أولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيداً للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما
مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب
عن لزوم اثبات الشئ بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها
عن الشبه الاخر * الطائفة (الاولى من أنكر افادته للعلم مطلقا) أى زعم انه لا يفيده أصلا

ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستفادا من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظرى فانه اذا حصل
لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعا ان ذلك النظر يفيد الظن المذكور

(قوله سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور فى أول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق
الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لافادته مطلقاً لا للمنكرين بأسرهم الا أنه أفردها
عن شبه السمنية لعدم العلم بانتسابها اليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية فى دعوى نفى
الافادة مطلقاً

(قوله غير متصور) اذ لا يمكن ان تكون شبهة واحدة مثبتة لنفى الافادة مطلقاً ولنفيها فى الالهيات
فقط ولنفيها فى معرفة الله تعالى فقط بلا معلم

(قوله أعنى السمنية) هذا انما يتم لو علم انحصار المنكرين لافادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع
والتنوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة فى قوة شبهة أخرى لا يقتضى اتحاد
قائلهما

(قوله مؤداهما واحد الخ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو
العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولي هو العلم بان المفاد بالنظر الجزئى علم واللازم فى
احديهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جعله لازما في الأخرى فكيف يكون مؤداهما واحداً
وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لا يثبت ذلك

(قوله لكن لما كان الجواب الخ) يعنى الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتمال جوابهما على التحقيق
والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية

الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف فى مثلها كما سيشير اليه الشارح

لا فى الالهيات ولا فى غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لاطريق الى العلم سوى الحس ﴿ولهم شبه﴾ الشبهة (الاولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطأ فى الضروريات (والتالى باطل) اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علماً وحقا (ولذلك تنقل المذاهب) ودلا ثيا لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وأنت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ننقل الكلام الى

(قوله قائلون بالتناسخ) بالدليل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علماً

(قوله العلم بان الاعتقاد الخ) تقريرها ان لا شئ من النظر الصحيح يفيد للعلم اذ لو أفاد نظر ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم اما ان يكون ضروريا أو نظريا وهما محالان الخ

(قوله لم يظهر خطأه) أي لم يجز ظهور خطئه والتالى باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا وما قيل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد

(قوله المنسوبة الي سومنات) هى اسم صنم كان فى بلاد الهند فكان الجهلة فتنوا به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان له ألف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حجاجه وثلثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض فى شعبان سنة ست عشر وأربع مائة فى ثلثين ألف فارس سوي المطوعة ووصل الي بلد الصنم فملكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع

(قوله قائلون بالتناسخ) الظاهر انهم ظانون بذلك لاجازمون به اذ لاطريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليس من الحسيات

(قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضرورته فى الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامة

(قوله وأنت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس) أجيب بأن كون أحكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقاً بل فيما جزم به الحس بالبديهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض وأنت خبير بتأتي مثل هذا التقييد المذكور فى العقليات أيضاً فتأمل

(قوله ويتسلسل اذ ننقل الكلام الخ) يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري أيضاً فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد فى نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية (قلنا) نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر أو ألما أو غماً أو فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علماً وحقا قلنا النظر (الذى يظهر خطاه) أى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظراً صحيحا والنزاع انما وقع فيه) أى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقاً لا فى مطلق النظر صحيحا كان أو فاسدا ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة أو المهملة ويكون العلم

المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضروريا ولا نظريا

(قوله نظري أيضاً) اذ لو كان ضروريا لما جاز ظهور خطئه

(قوله وهكذا الى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بان المفاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المفاد علم ليس بشئ

(قوله لجواز الخ) بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية لزوما قطعياً وكل اعتقادهذا شأنه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيتان ينتج ان الاعتقادالحاصل بعده علم ويكون افادة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا نظرا الى ذاته وان كان نظريا من حيثانه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حاصل الشبهة الاولى انه لو أفاد نظرمن الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم لا يكون ضروريا لجواز ظهور خطئه فيكون نظرياًفيحتاج الى نظرجزئي آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضروريا والا لما ظهرخطاؤه فيحتاج الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظريا ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية أو المهملة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وانه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظريا القول بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الانظار علم بديهى فتدبر فانه من المزالق زل فيها قدم من هو طود التدقيق والتحقيق

وحقيته بمعنى انا لوتوجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض فحينئذ يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل

لاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لأن
.مات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً العلم بكون ذلك
عتقاد علما وحتما فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر
ظري * الشبهة (الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لانا متى توجهنا الى حكم
صود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر
يد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت
مقدماتها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف
العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان) في الذهن
بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولولا
اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) أي اللزوم في المتصلات (والعناد) في المنفصلات
ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شئ منهما بخلاف

(قوله المقدمتان الخ) تقريرها لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر
في الذهن والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلان الموصل مجموع المقدمتين دون احديهما واما بطلان
التالي فلان توجه النفس قصدا الى حكمين في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالي
مستندا بانه لم لا يجوز ان يجتمعا في الذهن كاجتماع طرفي الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح
أشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم
ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح
الطوالع للاصفهاني في مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن
جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى
نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظاً لان قوله لا نسلم صريح في
المنع ومعنى لان الدليل أعني قوله وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع
(قوله ومنهم من فرق بان الخ) يعني ان السند المذكور لا يصلح للسندية لان طرفي الشرطية

(قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه) انما يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا
القول أعني كل نظر صحيح يفيد الظن وأما اذا كان المدعي قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر
(قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف ههنا ممنوع
(قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع الخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعي
الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا الخ
(قوله ومنهم من فرق بان الخ) رد عليه بان طرفي الشرطية في الحكمين والتصديقين [illegible]

مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة الممدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) أي التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصداً (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) أي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معاً دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحداهما قصداً

قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتي النظر فانهما قضيتان بالفعل والا انتفى الاندراج

(قوله ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل ويدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم

(قوله ثم أجاب) أي الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان

(قوله بل يكفيه حصول الخ) وان لم تبق الأخرى في الذهن وذلك لان المبادي البعيدة لا يجب اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادي القريبة لاشتراكها في توقف حصول المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها

(قوله وملاحظتها قصداً) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يرد انه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف النظر

مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانشاء الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانياً كما لا يخفى

(قوله ثم أجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا ليس شروعا في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح ان مالا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين

(قوله وملاحظتها قصدا) أشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر

وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معاً وان لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده في حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئياً قصداً وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً واذا تأملت منها مريداً الى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً والاولى تبعاً فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان * الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم أن ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) أي مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم

(قوله وتوضيح الخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس

(قوله وعلم ان ذلك الخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد نفي العلم بالافادة لا نفي نفس الافادة كما سيظهر لك

(قوله فمع العلم) أي يفيده مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط

(قوله أي مع المعارض وظهوره) يعني ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف المضاف أعني الظهور بقرينة ان حصول التوقف للناظر انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده في نفس الامر

(قوله فاذا لم يعلم الخ) أي اذا كان ظهور المعارض موجباً للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علماً في نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي

(قوله وعلم ان ذلك المفاد علم) قيل أشار به الى أن تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه أشار قول المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعي عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني وأنت خبير بان عبارة المصنف وان أمكن تطبيقها على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة أي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة أيضاً لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المفاد ينفي افادة العلم أيضاً اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعاً

المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع) المعارض أي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيده (وهو) أي ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعني كما أن العلم بان النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده الى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعدمه اما بالفعل بان يكون متردداً أو بالقوة بان يكون خالي الذهن فلا يحصل العلم بانه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تثبت نفي الافادة وان المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلا يرد ان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أعني قوله لم يعلم ان ما أفاده النظر علم

(قوله والا لم يقع المعارض) أي النظر من الانظار

(قوله فيتوقف حصول العلم) أي حصول العلم بان المفاد علم لا العلم بنفس المفاد

(قوله يعني كما ان الخ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد علوما ثلاثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعني العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه طابق الواقع أولا وثانيهما العلم بان تلك النتيجة حقة ضرورة ان لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض في القطعيات وهذان علمان ضروريان وان حصلا بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين

فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها ويلائمه الجواب كما أشرنا اليه

(قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ) المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضي أن يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان أظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن أن يجاب عنه فتأمل

(قوله يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل أعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض

علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ
فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل
بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لان
العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم
المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل
لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم
بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معني الحقية جزم
بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث
أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعا ألا ترى الي قوله (فعدم

(قوله حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كما صوره فى آخر الكلام

(قوله أولى بأن يكون ضروريا الخ) لا لان ما يتوقف عليه الضروري أولى بأن يكون ضروريا على ما وهم حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقية النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا

(قوله ألا ترى الى قوله الخ) فان الضروري ههنا ليس بمعنى اليقيني اذ لا تعلق له بما نحن بصدده

فى قضايا العقل هذا والاظهر فى الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد فى أنه ضروري أو نظري فتأمل

(قوله بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهي ان التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا لذة من هذا التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا أولى الخ

(قوله ألا ترى الي قوله فعدم المعارض فى نفس الأمر ضروري) اذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعي قيل عليه هذا ضرورية عدم المعارض فى نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بانه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي وأنت خبير بان ضرورية العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزمه لنظريته اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والالكان قطري القياس

المعارض فى نفس الامر ضروري) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم) بالمنظور فيه (أولا والاول ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) أي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسيأتى (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا أو اعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما أنه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعني أنه) يعنى النظر (علة موجبة له) أى للعلم

(قوله النظر اما أن يستلزم الخ) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فاما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولا والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب

(قوله والأول ينافي الخ) يعنى أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين أو عن الترتيب الذى هو ملزوم لهما أمر زمانى يحصل فى تمام الزمان الذى ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاؤه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم فى تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه فى ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ماقيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى أثناء النظر وابتدائه لاعند تمامه ليس بشئ منشأه قلة التدبر قيل ان هذه الشبهة تجرى في الاحساس مع أنه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لا يدعون أن الاحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يتخلف عنه أصلا فان الحس يغلط كثيراً بل أنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض

(قوله يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه الخ) خلاصته انكم ان أردتم بالاستلزام الاستعقاب أى حصوله بعد النظر بلا تخلف فنختار الشق الأول ولا نسلم المنافاة المذكورة لاختلاف زمانى العلم وعدمه وان أردتم امتناع الانفكاك فى الوجود فنختار الشق الثانى ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف

فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح الى مثله فى أوائل بحث القدح فى البديهيات

[قوله الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم) فيه بحث أما أولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ثم الواقع انه معد لايتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً بل بعده لكن لالانه شرط عدمه عند تمامه وأما ثانياً فلجريانه فى الاحساس والعلم الحاصل به كما لايخفى

بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) أى للنظر * الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصوراً) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة أو انتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف أنه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما أشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية * الشبهة (السادسة أن دلالة الدليل) أى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) أى على

(قوله المطلوب اما معلوم الخ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب وعلم أنه علم فهو امامعلوم من الجهة التى يطلب بالنظر أو غير معلوم من تلك الجهة والاول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلا عن أن يفيده لامتناع تحصيل الحاصل والثانى يستلزم أن لايعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب وبهذا ظهر أنه لايمكن أن يقال في ابطال الشق الثاني فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق فى التصور

(قوله هو معلوم الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لانه معلوم من حيث التصور الذى به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب ولم يقل في الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب يقيناً لعدم اطراده في جميع الصور

(قوله أى افادة النظر فيه الخ) لاخفاء فى أن الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلا يصح تفريف أحدهما بالآخر والشارح فى أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام المسبب قطعاً للاطناب فى تقرير الشبهة فانه لو حمل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو أفاد النظر فى الدليل العلم لكان الدليل دالا عليه أى موصلا اليه لان إفادة النظر فى الدليل للعلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ما اذا قيل لو أفاد النظر في الدليل العلم فافادته اما أن تكون الى آخره ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول وهو العلم التصديقى فالحاصل ان افادة النظر العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول ان توقف على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث انه مدلول

[قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب] وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ما سبق فى التصور

[قوله قلنا هو معلوم تصوراً] أو نقول معلو. ظناً غير معلوم يقينا وأيضاً ينتقض بافادة الظن

[قوله لان المتنازع فيه الخ] أولان الجدا بن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان الاكتساب فيها

ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) أي وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته) عليه (وأنه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبيا منقطع التعلق

يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان فاندفع ماقيل ان مايتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصورى المدلول وما يفيده النظر العلم التصديقى به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلا لمعلومه انه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه حتى لوانتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلا وليس معناه أنه فرع لوقوعه والا لزم انتفاء العلم الفعلى ولم يكن الواجب عالماً بالاشياء قبل وقوعها

(قوله فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق وأماتوقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا الا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر فى الواقع وفيه أن المعلوم استلزام النظرى اياه لا توقفه عليه فالاولى أن يقال فيتقدم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور أي تقدم الشئ على نفسه الذي هو لازمه

(قوله وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيرى بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة

(قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما فى الجواب وأما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم تتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدولة وجه فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب

[قوله لزم الدور) قيل هذا الوجه أيضاً منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان مااعتقاده لازم للمكلف ضرورى فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور وأما ماذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه أن اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر

عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا لا نتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه (ووجه الدلالة) فى الدليل (غير كونه دليلا)موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) أى وجه الدلالة (الامر الذي بحسبه) ولأجله (ينتقل الذهن من الدليل الى) المدلول وهو متحقق فيالدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا) بالفعل على المدلول (أمراضا) في مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته) أى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الامكان الثابت له فى نفسه قبل أن يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالته عليه بالفعل فتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيماهو أجنبى عن المدلول * الشبهة (السابعة العلم بعده) أى بعد النظر (اما واجب)لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنهفيقبح التكليف به) أى بذلك العلم (لكونه

(قوله بل نتوقف على العلم الخ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بهاعدم اعتبار العلم به أو يقال فالعلم بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتي يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك

(قوله ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثانى لتمام الجواب بدونه كما علمت

(قوله وافادته الخ) أى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول مسبب من الثانى ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية فى حيص بيص

[قوله بعد النظر فيه وافادته] فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كونُ زيد عالماً يتوقف على علمه فليتدبر

[قوله الشبهة السابعة الخ] فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير أن لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها إماضروري عندكم أو نظرى لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف أما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للفرض وأما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا لاتخلف عادة وذا يكفى للمقدورية قلناهو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادى اللهم الا أن يقال هم لا يقال بالتكليف والمراد من الاجماع إجماع الخصوم

غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أو لا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب

(قوله خلاف الاجماع) ان أريد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامي اذ لا اجماع عند غير أهل الملة وان أريد به المعنى اللغوي أي الاتفاق على وقوع التكليف فان السمنية أيضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوي تحقيقي وما قيل انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجزوما بها إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم وأما على التقدير الثالث فلأنه لا يحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فمدفوع باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح الترديد بانه لازم الحصول أو غير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على انا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضي امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة

(قوله لا بالعلم النظري الخ) أورد تتمة كلام المجيب ليتضح به ان الباء في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدوراً لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حمل الباء في قوله لا بالعلم على السببية على أنه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدوراً كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدوراً لا لان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى

(قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب أي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها الى آخره

[قوله لا بالعلم النظري] لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدى الثلاثة الاخيرة اتفاقا

النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى فى الجواب ما ذكره الإمام الرازى من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما

(قوله عدول عن الظاهر) أى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع

(قوله فالأولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه الي العدول يقتضى أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول

(قوله وما يتبعها الخ) وهو التكليف

(قوله اذ الموجب الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة لانها لمدخلية الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ما هي ومتي حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواه لمدخلية الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم فى الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات

(قوله فاذا أوجب تصورهما الخ) خلاصته ان العلم الاولي بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله عدول عن الظاهر] قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به أعم من مقدوريته فى نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافى تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا نسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية فى المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس أول قارورة كسرت في الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة فى ذلك العدول لتحقق المقدورية فى نفس العلم النظرى كما سيذكره فى الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ماقيل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب

[قوله فالاولى فى الجواب الخ] فيه بحث أما أولا فلانه لا يكاد يتم الا فى الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق وأما ثانياً فلان الموجب للحكم فى الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه أمكن اعتقاد

ايجابيا لم يمكنه بعد تصورها أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به (وأيضاً) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظرى الذي هو غير مقدور (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لو أفاد) النظر (العلم فاما) أن يكون ذلك (معه أو بعده والاول باطل اذلا يجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى) باطل أيضاً (لجواز طرو ضد للعلم بعده) أى بعد النظر بلا مهلة (كنوم أو موت) أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر

(قوله فهذا الذى ذكرتموه الخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلا يقع التكليف به لندفع هذا الجواب

(قوله لو أفاد النظر العلم الخ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه

(قوله لو أفاد النظر الخ) تقريره انه لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعاً في الدليل

النقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضرورى موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقاً وأما ثالثا فلان الباء فى قول المصنف بالنظر اذ لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الي هذا الجواب فليتأمل

[قوله انما يلزم المعتزلة الخ] لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظرى وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أورده نظرا الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجويز التكليف بمثله ممنوع أيضاً انما المجوزهو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل فى الالهيات وهو غيرهما

[قوله الثامنة لو أفاد الخ] منقوض بإفادة الظن المتفق عليها

[قوله التاسعة لو أفاد الخ] يمكن أن يقال فيه أيضاً لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر

العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فموجبه) أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (إما ثبوت الصانع) في نفس الامر (أو العلم وكلاهما باطل أما الاول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد (وأما الثاني فلأنه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضاً باطل لان الادلة أدلة في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا (قلنا انه) أي الدليل الذي نظر فيه واستدل به (يوجب وجود الصانع أي يستلزمه) من غير أن يكون محصلا له في الواقع (ولا

(عبد الحكيم)

وكلما كان واقعاً فيه فالدليل المنظور فيه موجبه إما نفس المدلول أو العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب شيئاً والا لم يكن الدليل دليلا ولا أمراً ثالثاً اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالي أعنى كون موجبه أحد الامرين باطل لما بينه فالمقدم مثله ثم الترديد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه إما مغاير للنظر في الدليل فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عينه بناء على ان الموجب مجموع النظر والدليل والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحداً وبما حررنا لك اندفع ماتوهم من قبح الترديد في الموجب بعد اعتباره في المقدم افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك الترديد في موجب النظر لا في موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعاً في الدليل وما يتوهم من أنه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضاً فانه يلزم توارد الموجبين على شئ واحد

(قوله لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المفيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم

(قوله فاذا انتفى اللازم الخ) على تقدير عدم النظر انتفى الملزوم وهو كون الدليل دليلا

(قوله قلنا انه الخ) أجاب باختيار الشقين ومبناه أن الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه فنختار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالمختار الشق الثاني

(قوله من غير أن يكون محصلا الخ) فيه اشارة الى أن الجواب بالترديد بأنكم ان أردتم بالموجب المحصل فنختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان أردتم المستلزم فنختار الشق الاول فان الدليل متى

يلزم من نفي الملزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما) لكونه مطابقا مستنداً لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستنداً الى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم أنه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذاً ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستنداً الى شبهة (لا علماً) مستنداً الى موجب حقيقي (قلنا هذا) الذي ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى أحدهما دون الآخر (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن المماثلات

(قوله وهذه الحيثية لا تفارق الخ) فقولكم يلزم أن لايبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلا ان أردتم انتفاء دلالته بالفعل فسلم وان أردتم انتفاء دلالته بالقوة فممنوع

(قوله لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً

(قوله لوجود الخ) ولا فرق بينهما الا باستناد العلم الى موجب حقيقي واستناد العلم الى موجب اعتقادي وبعبارة أخري لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك أن الاطلاع على الموجب الحقيقي وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخفاء

(قوله سيما عند من يقول الخ) أي بتماثلهما فان الاشتباه في المتماثلين أكثر بخلاف الضدين

(قوله فاذاً ماذا يؤمننا الخ) فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم فهذه الشبهة أيضاً تفيد نفي العلم بكون المفاد علماً لا افادته العلم .

(قوله انما يلزم الخ) لان الاشتباه انما يقع في الامثال لافي الاضداد

(قوله وقيل للمعتزلة الخ) يعني أن الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فاذا أفاد النظر الصحيح

[قوله وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا الخ] ويمكن أيضاً أن يقولوا الجزم بان اللازم علم لاجهل بواسطة

تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه * الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) أي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة عن الاذهان جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته وصفاته (لا تتصور) لا بالضرورة وهو ظاهر

العلم بالمطابقة حصل التميز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما

(قوله قريبة من الافهام) أي تساق اليها بلا كلفة لكون مباديها الاول أولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب

(قوله متسقة منتظمة) فى القاموس اتسق انتظم ونظم اللؤلؤ نظما ألفه وجمعه فانتظم يعنى أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادي لبعض

(قوله لا يقع فيها غلط) لكون المبادئ الاول أولية الذات والمناسبة والمبادى الثوانى قطعية الذات بديهية المناسبة مترتبة وقد رتب ترتيباً ضرورى الاستلزام فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة

[قوله بعيدة عن الاذهان الخ] تساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم

[قوله لا تتصور] أي يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعى التصور ففيه تناقض

مقدمتين ما ان هذا حاصل عن قطع يقيني وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحدس ولا تسلسل فى النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر

[قوله الثانية المهندسون] قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده فى الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا

[قوله لا تتصور لا بالضرورة] هذا إما الزامي أو حكم ظنى عندهم والا فقد أفاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعى تصورها فيتناقض الا أن يدعي كفاية التصور بالوجه فى الظنى دون القطعي كما سيجىء وأيضاً قوله اما لانه لا [illegible]

ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب فى الحقائق الالهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور)فامتنع التصديق أيضاً (قلنا لانسلم انهالا تتصور بحقائقها قطعا) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم أمراً كليا (وان سلم) أنها لا تتصور بالكنه أصلا (فيكفي) للتصديق اليقيني

[قوله والتصديق الخ] أى التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم يتصور بالكنه جاز أن يكون فى ذاتها ما يمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه لو كان اليقيني فرع التصور بالكنه لايكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تتصور يقيناً لانه ليس من الاحكام المخصوصة

[قوله فامتنع التصديق أيضاً] ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح فى الالهيات العلم لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه أعنى التصور بالكنه فما قيل أن خلافهم فى الافادة راجع الى الخلاف فى تحقق النظر الصحيح فى الالهيات وعدمه والا فلا يقول عاقل انه مع تحققه فيها لا يفيد العلم ليس بشئ

[قوله انها لا تتصور بحقائقها] أي لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق

[قوله أمراً كلياً] أى جاريا في كل لازم وملزوم

(قوله فيكفى الخ] يعنى التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون فى ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فمدفوع بعدم التنافي بين مقتضيات الماهية

لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقاً سيما فى البسائط مع انهم قائلون بافادته فى غير ماذكر اللهم الا أن يقال انهم قائلون بافادته فى غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو مايكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلى

(قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته أولا

[قوله بكنه حقيقته] وحقائق صفاته ابتداء فاللازم حينئذ عدم جريان النظر فى التصورات الالهية لافى التصديقات الالهية التى هي المقصد الاقصى

(تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه أيضاً تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثانى أقرب الاشياء الى الانسان) وأولاها بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله (هويته) التى يشير اليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضا أو جوهراً مجرداً أو جسمانيا منقسما أو

(قوله لانه أيضاً تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعا على التصور بالكنه يكون التصديق الظنى أيضاً كذلك اذ لا فرق بينهما فى ان كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني لجواز ان يكون فى ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق وجب فى التصديق الظنى أيضاً لجواز ان يكون فى ذاتهما ما يمنع التصديق وقيل الظني لضعفه يجوز ان يكتفى فيه التصور بالوجه الذى هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني .

(قوله وأولاها الخ) أي لكونها حاضرة عنده دائماً والعلم ليس الا حضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادرا كا لا ذاتا

(قوله فانه بديهى لا خلاف فيه) اذ كل أحد يعلم بانه موجود حتى الصبيان والمجانين وهذا التصديق ليس بالاحوال المخصوصة حتى يستدعي تصوره بالكنه فلا يرد انه اذا كان التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه

[قوله ثم هذا يلزمكم في الظن] لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفى فى الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم فى الجزم أيضاً التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولا

(قوله الثانى أقرب الاشياء الخ) ينبغى أن يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت أقربيتها في المدركية واذ لا يلزم من أقربيتها اتصالا أقربيتها ادراكا الا يرى ان القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم

(قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الاول واذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظنى بوجودها بعيد اللهم الا أن يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فرادهم بقوله فانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهى عندكم لا خلاف فيه بينكم

غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشيء من الاقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالا متناقضة (واذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك) أى بحيث لا يفيد النظر فيه علما (فما ظنك بأبعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهى كما ترى (قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) أصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر) أى على عسر معرفتها (وأما الامتناع) أي امتناع معرفتها أو عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات أشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) أى اخباره بصدقه فى أقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه فى أقواله كلها

(قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى فى كما صرح به الشارح فما بعد متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى أو لاجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن فقيد العلم ضروري فمن قال ان لفظ العلم مقحم والحق فى العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه

(قوله لان أخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر في الاقسام الثلاثة على ما سيجيء والمفيد منها

(قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) الظاهر ان لفظة العلم مقحم والحق فى العبارة أن يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادى أيضاً تأمل

(قوله لزم الدور) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده أو الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فما قاله باظهار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج فحينئذ يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ماذكرنا حمل الابهرى فى شرحه قول المصنف لزم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلى لا بقوله الا أن يدعي بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ماذكره بيان لميته وأياما كان فالدور لازم

حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الامور الالهيـة فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هـذا الوجه (بأنه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معا فلا دور ولا كفاية * الوجه (الثانى لولم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (الى معلم آخر ويتسلسل وأجيب) عنه (بأنه قد يكفي عقله) لكونه مؤيداً من عند الله بخاصية تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته (دون عقل غيره أو ينتهى الى الوحي) أى ان سلم احتياجه الى معلم آخرلم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي (والمعتمد) فى الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما فى الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك

اليقين هو الاستدلال بحال الكلى على حال الجزئى فالعلم بصدقه فى هذا الجزئى انما يحصل من العلم بصدقه فى جميع الاخبار

(قوله وان علم صدقه بالعقل) بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة أو أحواله الدالة على صدقه

(قوله ففيه كفاية الخ) لان العلم بصدق الخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به فاذا كفى نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي فى معرفة صدق ما أخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها

(قوله بانه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشق الثالث

(قوله الذي يعلم الاشياء بالوحى) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر

(قوله كما فى الاقيسة الكاملة) وهي التى لا تحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائى المتصل

(قوله مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم

(قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالي بالعقل ففيه كفاية) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقاً صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال

معلم كان الامر أسهل (وهذا) المعتمد (إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة الله تعالى (وإما من قال) انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) في الآخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا (كالمأخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) ألا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيراً منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذي ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم) فدلت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) أي للملاحدة (وجهان الاول أنه كثر الخلاف) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء

(قوله ألا ترى الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه أعني التوحيد أي حتى يأخذوا التوحيد مني وأما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره أو يجعل لا اله الا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى

(قوله وطريق الرد عليه الخ) هذا انما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل التحقيق دون الالزام

(قوله فدلت دلالة ظاهرة النخ) فيه ان الآيات الآمرة انما علم من طريق التعليم من النبي فيكون العقل مفيداً للعلم بمشاركة المعلم فتدبر

(قوله حتى يقولوا لا اله الا الله) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فحينئذ لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه وقيل أخذه والقول به من حيث انه متلقى منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما أمر به فبهذا انتهى المقاتلة به

(قوله وطريق الرد عليه النخ) وقد يرد أيضاً بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشداً الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته

الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفي فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون اليه (في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) أي عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (وأما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيده كلامكم ﴿المقصد الرابع﴾ في كيفية افادة النظر (الصحيح للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الاول مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعرى (انه) أي حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) بلا واسطة (و) على

(قوله الاحتياج الى المعلم) أي في العلوم الضعيفة

(قوله فلا نسلمه) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط

[قوله بالمنظور فيه] أي لاجله

[قوله والمذاهب التي يعتد بها] احتراز عما سيذكره بقوله وههنا مذهب آخر الخ لكن نقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالي أنه مذهب أكثر أصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض

[قوله أي بلا واسطة] في الاستناد بأن يستند شئ منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته تعالى وبهذا انتفى كون النظر موجداً للعلم وبكونه قادراً مختاراً أى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم أحد الطرفين انتفى الاعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شئ على شئ انتفى التوليد ولو فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شئ فى آخر يكون هذا الاصل كافياً فى كونه بطريق العادة اذ

(قوله بالعادة) قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافى عدم وقوعه كما لا ينافى جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان على الادلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

(قوله وعلى انه تعالى قادر مختار) أراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذى ليس فى موقه

(أنه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه أيضاً (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الاحراق وأن يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائماً أو أكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق

فى الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى أنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا

[قوله فلا يجب عنه صدور شئ] أي نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه بتوسط الاختيار

[قوله ولا يجب عليه] نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه عليه ولزومه إياه بواسطة الوعد

[قوله ولا علاقة الخ] عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كال المناسبة بينهما فان عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما اذا وجدت العلاقة فانه حينئذ تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه

[قوله وكان دائماً أو أكثرياً الخ] اكتفى فى شرح التجريد الجديد فى كونه عاديا بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح

(قوله واذا لم يتكرر) أى لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلاينافى تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقا للعادة فلا يرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرر صدورها كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وانقلاب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والا فجميع المعجزات عادية تجرى عادته تعالى بخلق المعجزات على أيدى الانبياء عليهم السلام تصديقاً لهم بقى ههنا شئ وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة أو كرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين وهو وان أمكن ادعاؤه فى المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة الا أن يقال ليس كل كرامة خارقا للعادة فان شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للاجابة

(قوله فهو خارق للعادة أو نادر) نشر على ترتيب اللف

شائبة وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه أيضاً وأراد به فى آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والاقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح

للمادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي أو أكثرى فيكون عاديا ﴿ الثانى مذهب المعتزلة أنه ﴾ أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتى أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) أى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتى فى ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لايولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر

[قوله أو أكثرى] ذكره لمجرد دفع لجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لانسلم دوامه وانما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خرط القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية ولذا اكتفى فى شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه أكثريا لاينافي الكلية التى ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه لان المراد يفيد العلم دائماً أو أكثرياً والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله أن يوجب فعل الخ] المراد بالفعل فى الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات

[قوله لفاعله] متعلق بيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه ايجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك لفاعله

(قوله وهو دائمي أو أكثري) اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التى ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن وأما اعتبار الدوام فبالنظر الي أن يراد العلم بعد النظر الصحيح الذى لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله أو أكثرى تنزلي أي فلا أقل منه أو بالنسبة الى البليد المتناهي كما أشار اليه فى شرح المطالع

(قوله فعل لفاعله فعلا آخر) أراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أولا بها لانفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة

(قوله فقاس الاصحاب الخ) اعترض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً الى القياس الشرعى وسيشير اليه الشارح

إلزاما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لافرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي المعتزلة (بأنا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكاليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا)

[قوله النظر المعاد الخ] المطابق لما سبق النظر المتذكر الا أنه أورد لفظ المعاد ترويجاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم أن الوقت لادخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد

[قوله اذ لا فرق الخ] لان مايعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فيهما

(قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي المعارف التي حصلت بالنظر يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضا دائما بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فتكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالموجب لها تذكره والمفروض أنه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً فلا يكون مكلفاً به وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل من أنه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا أو غير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من أنا لانسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل

[قوله بطل القياس الفقهي] فيه اشارة الى أنه على تقدير تمامه قياس فقهي لا يفيد اليقين

[قوله لان العلة غير مشتركة) لان ابتداء النظر مقدور

(قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي لا تبقى واجبة بمعني أن لا يكون مأمورا بها فلايرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان العارف لا يكلف انه لايجددله الامر والايجاب لاان معلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً مايقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

أى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذى هو التوليد (والتزمنا التوليد ثمة) أى فى التذكر فان أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل انه) أى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد

(قوله والذى يفعله العبد الخ) اى التذكر الذى يفعله العبد فقد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم أى لتذكره

(قوله مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القايس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراف الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما يمنع عليتها أو يمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل أي الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف

(قوله والخصم فيه بين الخ) أى الخصم فى الجواب دائر بين هذين الامرين

(قوله جواب آخر الخ) فى الجواب الاول منع لعلية علة المستدل أعنى كونه نظراً صحيحاً بابداء علة أخرى أعنى عدم المقدورية والثانى منع لعليتها استقلالا بابداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشئ لانه

[قوله قياس مركب] القياس المركب قياس يستغنى القايس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما يمنع عليتها أو يمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول

[قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل] قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهداً للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو يفيده تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتأمل

ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال في الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الاعداد فان المبدأ) الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) أي ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداداً تاما (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) أي لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه) قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (اما وجوبه) عقلا (فلأنا نعلم ضرورة) وبديهة (أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (وأما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد

على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً

(قوله فان المبدأ الذي الخ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول

(قوله امتنع ان لا يعلم الخ) ضرورة اندراج الاصغر في الاوسط والاوسط في الاكبر

(قوله وهذا الاستدلال الخ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط

(قوله واقعا بقدرته) ابتداء لا تولدا من شئ

(قوله لا بقدرة العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولدا له فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

[قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها] فيه ايهام الى دفع الاعتراض على عكس تمر بعض الدليل بـ يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل

(قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد الخ) هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده أيضاً فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من

(وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختاراً وانه) ومع القول بأنه (لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار (ولا) وجوب (عليه) أيضاً كما تزعمه المعتزلة وانما يصح إذا

(قوله لا يصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى ذكر فى شرح المقاصد من ان وجوب الأثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم انما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلا

(قوله بانه لا يجب على الله شئ) لا من ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختارا ذكره ليظهر أن منافاة كونه مختاراً لوجوب العلم بعد النظر بمعني اللزوم العقلي لمنافاته للازمه

(قوله اذ لا وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فرديه المنحصر فيهما فلا مصادرة وليس دليلا لقوله لا يصح مع القول الخ أما أولا فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل وأما ثانياً فلانه لا ينفي الوجوب من النظر وانما ينفي الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب

(قوله كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين

(قوله وانما يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلا مختاراً بالمعنى المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الأشعرية على ما صرح به في شرح المقاصد

فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد لكان أظهر

(قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه) ليس تعليلا لكونه تعالى قادراً مختاراً وانه لا يجب عليه تعالى شئ والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بأنه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شئ والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما عنه وإما عليه

[قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ] انما اختار فى صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين مع انه ذكر أولا انه لا يصح مع القول

حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولداً عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ شرط النظر اما مطلقا) سواء كان صحيحا أو فاسداً (فبعد الحياة أمران الاول) وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسيأتي تفسيره الثاني) عدمي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه

(قوله لبعض آثاره مدخل) أي في التأثير بان يكون علة موجبة له

(قوله ووجوب الخ) يعني انه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وان لم يكن مختاراً فيه ابتداء

(قوله شرط النظر) أي في افادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان وبما حررنا اندفع الشكوك التي أوردها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كما لا يخفى

بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تفضي الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي أن يعلم انه أراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من أهل السنة لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة ايجاد شئ آخر بأن يكون الله تعالى موجدا لشئ وذلك الشئ موجداً لآخر فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر بتوسط الشئ الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الافاضل بان ماذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد

(قوله شرط النظر اما مطلقا فبعد الحياة أمران) أراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل

(ومنه) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الادراك) مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه (اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلأنه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فان قلت) ان كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافيا له (فما ذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة

(قوله اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند اقامة الدليل الثاني

(قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانياً والجواب ان مطلوبا معيناً اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر

[قوله وأما العلم به بوجه آخر الخ] قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها فأدته الى المطلوب وأنت خبير بان هذا لا يتأتى على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة فان النظر فعل اختياري لابد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف

(قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالته جاز أن يطلب الجاهل جهلا مركباً معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بالطلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركباً فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما تؤدي اليه فأدته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه مما سبق فليتأمل

بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) أى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا
طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه
مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثانى زيادة الاطمئنان
بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما
عدم الظن به على ماهو عليه أوعلى خلافه فليس شرطا له (وأما) الشرط (للنظر الصحيح)
على الخصوص (فأمران الاول أن يكون) النظر (فى الدليل) وستعرفه (دون الشبهة)
وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثانى أن يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالته)
على المدلول وهي أمر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث
أو الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع) ولا يوصل الى
المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صغره

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) أى المقصود بالنظر الثانى هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة
الدليل الثانى عليه لا العلم بنفسها وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما وهم حتى يرد ان
الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لا افادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماً له

(قوله وهو أى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً

(قوله العلم بالمنظور فيه) أى من حيث ذاته لا من هذه الحيثية

(قوله فليس شرطاً له) أى العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذي يطلب به الظن بالمنظور فيه
على اختلاف درجاته

(قوله الأول الخ) الشرط الثاني مغن عن الأول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد
شرطاً برأسه

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لايختص بمجردها
بل اذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى فانه كما تفاد تفاد لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم
حصول المطلوب بالاول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل

(قوله فليس شرطا له) هذا اذا كان المطلوب العلم وأما اذا كان المطلوب الظن على ماهو عليه فعدم
الظن على ماهو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون مافى درجة المطلوب أو
أقوى منه حاصلا

(قوله الثاني أن يكون النظر في الدليل) قيل اشتراط هذا الامر الثاني يغني عن اشتراط الاول
لاستلزامه اياه وأمره هين

أو كبره وطوله أو قصره ﴿ المقصد السادس ﴾ النظر (فى معرفة الله تعالى) أى لأجل تحصيلها (واجب اجماعا) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة (واختلف فى طريق ثبوته) أى ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعني طريق الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها) فقد أمر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها) أى مضغها (بين لحييه) أى جانبي فمه (ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكر فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا)

(قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب النظر لا حاجة فى ذلك الى ان يتمسك بدليل آخر

(قوله في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما

(قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم فى وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعني أن المعارف ليست فعلا اختياريا مباشراً للعبد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب

(قوله أما أصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا فى اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى الاهم الا أن يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك القول بالاجماع والادار

(قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر فى مصنوعاته والفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به

المسلك (لا يخرج عن كونه ظنيا) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد يتمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق الا به (فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها

(قوله غير قطعي الدلالة) على المطلوب أما لشبهة فى المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب أو لشبهة في السند كما فى خبر الآحاد

(قوله قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم

(قوله كوجوبه) أى ان عيناً فعيناً وان كفاية فكفاية

(قوله يتوقف على امكانها) اذ لا تكليف بالممتنع

(قوله وليس امكانها الخ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون بالنسبة الى كونها وحصولها فى الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من

(قوله غير قطعي الدلالة) لو ضم اليه قوله أو المدلول لكان أظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقاً انما يتم اذا كانت الظنية فى المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر

(قوله ولان العلم الخ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر

(قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والا لناسب قوله وهي لاتتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد وأما ماذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليه المنع بانا وان لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن أيضاً قلت الضروري قد يتوقف على شئ لايحصل للبعض وان جاز حصوله

ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) أى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه) أي على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقد مر) أيضاً (الجواب عنه) أى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انمايكون بايجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) أي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (أو لغيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو أيضاً باطل (قلنا) المقدمة (الثانية)

النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى بكونها ضرورية أى حاصلة في الذهن بدون نظر والضروري لا يكون كذلك أي لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها وبما حررنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه بانا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشيء منشؤه سوء الفهم وما قيل في بيان ان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به اجماعاً ففيه ان مقصود المعترض عدم امكان المعرفة في نفس الأمر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الأمر وعلى هذا التقرير يكون الزامياً

(قوله بل باعتبار الخ) أى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر

(قوله وفيها بلا معلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالا كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً بما لا يطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير فلا يكون اختيارياً

(قوله وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعي ان المعرفة بلا معلم واجب فحينئذ يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه أما أولا فلانه ادعي الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا لعدمه وأما ثانياً فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه

القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافل (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه)
وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له
انك مكلف لا من يعلم أنه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن
لا نسلم وقوعه (قولكم أجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع)منهم على وجوبها (عادة
كلى) أى كالاجماع منهم على (أكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في آن)
واحد (قلنا يجوز) يجوز الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (أمر جامع) لهم (عليه) كوجوب
المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها
(وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد
أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم عليه (بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة
داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت) في نفسه (امتنع نقله) الينا فلا يصح
أن يتمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون
بأعيانهم فكيف تعرف أقوالهم (وجواز خفاء واحد) اما لخموله أولوقوعه في بلاد الكفار
أسيراً (و) جواز (كذبه) في قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه من المخالفة
المفضية الى المفسدة ولاشك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يقوه به (و)جواز (رجوعه)
عن حكم أفتى به لتغير اجتهاده(قبل فتوى الآخر)بفتح الخاء وكسرها وأيضا نقل الاجماع بطريق

(قوله اذ شرط الخ) فان أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم قوله انه تكليف
للغافل وان أريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل

(قوله امتنع نقله الخ) لعدم العلم للناقل بثبوته

(قوله وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه وان صدق فيما قال
فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابتاً

(قوله وجواز رجوعه الخ) يعني لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وان صدقوا فى زمان واحد بل
في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم
يحصل العلم بثبوت الاجماع للناقل وان كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين

(قوله وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل أي معتبر
ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض أعنى ثبوت الاجماع
في نفسه كما ظن

التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطأ على كل) أي كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطأ) الصادر من أحدهم على انفراده (الى الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطأ (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل (المجموعي) لتغايرهما وتغاير حكميهما (فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي

(قوله قلنا ماذكرتموه الخ) يعني ان ماذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع في مسائل كثيرة وما ذلك الا بثبوته وبنقله الينا فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال

(قوله لجواز الخطأ الخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموعي الذي لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية

[قوله ولان انضمام الخطأ الخ] مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجع الصواب كذلك انضمام الخطأ الى الخطأ يرجع الخطأ فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً

[قوله بل الاجماع على خلافه] لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذالامة

(قوله منقوض بما علم الخ) هذا جواب عن رد الامكان أيضاً ثم انه جواب تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن

(قوله ولان انضمام الخطأ) أكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول أعني قوله لجواز الخ ان الاول مبني على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي وكل واحد مطلقاً والثاني على عدمه في هذه المادة المخصوصة وان وجد في مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله وأما احتمال انضمام الخطأ الخ فتأمل

صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته) أى غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة أعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك (أو ندعي أنه) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أى من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على أيمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة

كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال في شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه

(قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقا مستنداً بجواز علمهم بها اجمالا وقول الاعرابي تصوير للعلم الاجمالي فتدبر فانه قد زل فيه اقدام

(قوله ذات ابراج) جمع القلة استعارة للكثرة لمزاوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع

[قوله أو ندعي] بصيغة المتكلم عطف على قلنا

[قوله والحاصل] أى حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى

(قوله يعلمون الادلة اجمالا) والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فصح وجوب النظر

(قوله كما قال الاعرابي الخ) قول الاعرابي امارة على أنهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليلا يوجب الجزم فمنع المكابرة باق بعد نعم قوله في السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً في محل المنع أيضاً فتأمل

لكن (لا نسلم أنها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم (أو التعليم) كما تقول به الملاحدة (أو التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة

[قوله والتوجه التام] أشار بالعطف الى أن المراد بالالهام الالهام الذى يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التي يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحدس وخلقها ضرورة

[قوله صرفوا الخ] فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى مايقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها فهو غير التصفية

[قوله قلنا الخ] يعني أن المستثنى منه المقدر في قولنا وهي لا تتم الا بالنظر بسبب مستقل بقرينة أن النظر سبب مستقل فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فما قيل أن بينه وبين ما مر في الاشكال المذكور من قوله وبلا معلم تدافعا وهم محض

(قوله أو التصفية الخ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذى ينسب الى حكماء الهند على أن توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه أرباب التصفية الى جناب ذي الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة سواء حصلت من يقين أو تقليد وهذا معنى قولهم لا ممنع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعي وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

(قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قد أشرنا في الاشكال الاول الي ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع

الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لايأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو) قلنا (المراد) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا بالنظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدوراً لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو) قلنا (نخصه) أى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه * الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى بنيتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك)

(قوله وكذا الحال في التصفية الخ) لم يلتفت الى ما فى شرح المقاصد من ان التصفية لاعبرة بها الا بعد طمأنينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام فى الاحياء ان السالك يكفيه فى السلوك التقليد فى العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقينى بها .

(قوله أو المراد الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما ..

(قوله أو قلنا نخصه الخ) يعنى ان المراد انها لا تتم الا بالنظر لمن لا طريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواه

(قوله منقوض الخ) يعنى أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه أعني وجوبهما بأن تقول معرفة الله واجبة اجماعا وهي لاتتم الا بعدم المعرفة والشك وما لايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

(قوله والالهام على تقدير ثبوته لايأمن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجهل وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز أن يعلم حقية الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أو حدساً فليتأمل

[قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير] فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجدّ وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادى كما هو مذهب الأشعري فى النظر وهذا القدر يكفى في ثبوت التكليف قلت

فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عـدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصـيل المعرفة وجوب عـدم المعرفة ولا وجوب الشـك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب الا به (مقـدورة والوجوب ههنا) أى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (أو الشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وأيضاً يمكن أن يناقش في مقدورية عـدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيداً بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب) المطلق (الا

(قوله اتفاقا) متعلق بقوله ليس يلزم أى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا ينافى ما سيجيء من أن الشك واجب عند أبي هاشم

(قوله وأيضاً يمكن الخ) فانهما غير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء

(قوله ومن ثمة عرف الخ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشـعرة بجواز عـدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى

أما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو في حكم مالا يكون مقدوراً كما صرح به وان لم يلزم لحصول مرادهم لخاصية فى نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولاقدرة عليها حينئذ وأماالتعليم فالقائلون به أعنى الملاحدة يدعون انحصاره فى جماعة مخصوصة فأمره حينئذ فى غاية الاشكال

(قوله ولا وجوب الشك اتفاقاً) سيجيء أن أبا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومـه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا أن يقال بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبى هاشم انما قال اتفاقاً بناء على أنه مقتضي القاعدة على ما سيجيء هناك فالاتفاق الضمني متحقق

به فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (بايجاب السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه أمر) له (بمقدوره) الذي هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) أى هو أمر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سببا للواجب أى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه

(قوله واجب شرعاً) وان كان واجباً عقلا بمعنى أنه لابد منه فى حصول الواجب

(قوله أما خطاب الله) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا عند الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الايجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار

[قوله أو مترتب عليه) أى عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه

[قوله قلنا المعرفة الخ] خلاصة الجواب تخصيص مالا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لايكون مقدوراً بذاته وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من جهة ذلك السبب

[قوله أى لا يمكن الخ] لعدم كونه فعلا بل كيفية

[قوله بايجاب السبب] الصواب بمباشرة السبب

(قوله وذلك كمن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها بأن ذلك واقع فى المحاورات

(قوله اذ لاتكليف الخ) تعليل لقوله فايجابها ايجاب لسببها

(قوله وتلخيصه) التلخيص التبيين وفى هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور باثبات الكلية أعنى كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بايجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ماهذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية كون ايجابه ايجاباً لسببه بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به وحقيقة بسببه وللفرق بين السبب المستلزم

(قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون فى نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف وهو أن لايكون موقوفاً على ايجاد سببه ولكن يكون له مقدمة له لايتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح أن يقع كبرى فى الاستدلال ويمكن أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لايتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لايتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح هنا يدل على أن الرد الذى ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضى عنده

فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا أنه يجب صرفه بالتأويل الي السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هــذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فان الواجب هنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون ايجابه ايجابا لمقدمته (وقد يجاب عنه بأنه) أي العبد (لو كان مأموراً بالشئ) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشئ (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والالم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه

والشرط وهذا التلخيص لا يدفع الرد الذى ذكره سابقا من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العلم النظرى مقدور بالواسطة كما مر فما قيل ان فيه اشارة الى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشئ نعم لو قال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز الى ذلك

(قوله بحسب ذاته) ان أريد بالصلاة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهى مقدورة بحسب ذاتها وان أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فقد وربتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور

(قوله والا) أى ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه

(قوله أن يجب الشئ مع عدم المقدمة) لأنه طلب لوجود الشئ حال عدمه

(قوله لا يستلزم عدمها) فيجوز أن يجامع التكليف بالشئ بوجود المقدمة

(قوله فان قلت الخ) اثبات للزوم التكليف بالمحال بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالا وهو وجوب الشئ مع عدم المقدمة

(قوله قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو أن المحال وجود الشئ مع عدم مقدمته لا وجوبه معه

(قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة) قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت

جاز فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها اذ المحال أن يجب وجوب الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام ﴿ العاشر المعارضة ﴾ لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه)

(قوله والتحقيق) أى التحقيق فى بيان ضعف قد يجاب

(قوله هو أن يكلف بالشئ الخ) فانه تكليف لوجود الشئ وعدمه

(قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها

(قوله وتجعل لفظة مع الخ) أى ظرفاً له مستقراً أو لغواً فان مع اذا أضيف الى أحد المتصاحبين يكون ظرف زمان أو مكان فيكون وجود الشئ وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشئ ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أو لغواً فحينئذ يكون قيداً للوجوب لا داخلا تحته فيفيد وجوب الشئ فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة ولهذه الدقيقة أمر الشارح بالتدبر وأما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فافادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو يلزم أن يكون عمرو أيضاً خارجاً فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق

(قوله بمساق الكلام) أى بسابقه ولاحقه فان قبل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض اجمالى كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يساعده عبارة المتن حيث قال الدليل منقوض

(قوله لما ذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة

فى الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجاباً لها أيضاً كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم تجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل

(قوله ولك أن تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود فى تصحيح عبارة الكتاب لحصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لغواً متعلقا بيجب فيكون المعنى اذ المحال أن يجب الشئ ويجب عدم المقدمة كما فى قولك خرج زيد مع عمرو وأنت خبير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشئ ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقريب به ههنا

(قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه أن يقول سلمنا أن

ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا (أحدها أنه) أى النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد) أى مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لها لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أي من البحث عن تلك

(قوله والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها تعم العقائد وما تتوقف عليه من المبادي وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة أى أمر محدث فى الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردودا لم يكن واجبا

(قوله ولو كانوا الخ) أي لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل الينا استدلالاتهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على أهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم فى قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل الينا مسائل الاستنجاء تفصيلا فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة فى الآخرة

(قوله فهو رد) أى ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة فى كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا

المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لانسلم أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب مطلقاً ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التى عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك

[قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا] فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضى الله عنهم لصفاء قرائحهم أصاب كلهم فى النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم أكثر عدداً من حصى البطحاء

[قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام الخ] قيل هذا خبر آحاد لايعارض ما ذكر من القطعى

الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية وأثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد أول مرة وحكم الشئ حكم مثله فاذا كان قادراً على الايجاد كان قادراً على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين * أحدهما اختلاط أجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثانى أن الاجزاء الرميمة يابسة جداً مع أن الحيوة تستدعي رطوبة البدن أشار الى جواب الاول بأنه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز أجزاء الابدان والاعضاء والى الجواب الثانى أنه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على ايجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة أخري مشهورة هي أن الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك

(عبد الحكيم)

(قوله رميمة متفتتة) رم العظم بلى فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع

(قوله ان الاعادة مثل الايجاد) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممتنعاً

(قوله جعل النار في الشجر الاخضر) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكراً والعفار انثى ويستحق أحدهما على الآخر فتقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء

(قوله من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر

(قوله أقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى

(قوله تتضمن اعدام هذا العالم) لان الاعادة في الشرع تكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه النصوص

باطل لأصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقاً لهذه السموات والارض لزمه أن يسلم كونه قادراً على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه في كل الاوقات وأن يسلم كونه قادراً على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من ان تحصي فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (ثم انهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) أى علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) أعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحى) المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص أى اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى

(قوله مقررة في كتب الفلاسفة) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواه

(قوله لما سلم كونه تعالى خالقا الخ) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)

(قوله فان ما صح الخ) يعنى انها لامكانها صح عليها العدم فى وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعا فتصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزمانى

(قوله والتمكن من مراجعة الخ) عطف على صفاء والمجموع علة لتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن

(قوله لزم ان يسلم الخ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزمانى

تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا) هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وأبوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أى في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة فى القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافى الحكم بعلته (والجمع) وهوأن يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (و تنقيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضا قدح فى الكلام (وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة) هذا اشارة الى أن قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية أصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعنى ثانى وجوه المعارضة (انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر) روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم

(عبد الحكيم)

(قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جمله اذا جمعه وخبره قوله فمن البدعة ما هى حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء فى خبر المبتدأ مطلقا ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز أي بجمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبري فمن البدعة ما هي حسنة

(قوله هذا اشارة الخ) كما ان ما قبله منع للصغرى أي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مرددا بين منع الصغرى ومنع الكبري

(قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا ان البدعة ان تضمن رفع أمر ثابت فى الشرع فهي مردودة والا فهي منقسمة الى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التى تتضمنها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط والتنعم في المآكل والمشارب والملابس

يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في في هذا عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعنتا ولجاجا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه (وأما الجدال بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة) روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون

(قوله يتكلمون في القدر) أي في مسئلة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى الى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجنة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد

(قوله انما هلك) أي بنزول العذاب عليهم في الدنيا أو بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسمت ان لا تخوضوا فيه أبداً فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لا حد عليه ولا طريق للاحتجاج به فنحن نؤمن به ولا نحتج به كذلك في تخريج المصابيح للشيخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم

(قوله كان الجدل تعنتا ولجاجا) في القاموس جادله متعنتا أى طالبا زلته واللجاج الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كما في بعض المجادلين أولا كما في هذه القصة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمتهم كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشترى

(قوله ليدحضوا) أي ليبطلوا

(قوله لابن الزبعرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء عبد الله

[قوله قلنا ذلك النهي الخ) فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهي الرسول عليه السلام أصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن أبي ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد

من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل وروى أيضاً أن شخصاً قال اني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال علي رضى الله عنه أتملكها دون الله أو مع الله فان قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا وان قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا (هذا) كما مضي (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منهيا (وثالثها) أي ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز) ولا شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) أي لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فانه روى أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت

ابن الزبعرى بن قيس القرشي السهمي الشاعر كان من أشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين أتى النبي صلى الله عليه وسلم والحصب محركة الحطب

(قوله فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالك سواه فقد أثبت له شريكا في الملك مع انه لا شريك له

(قوله والنظر غير الجدل) هذا منع لصغري القياس والسابق منع لكبراه فان تقريره النظر جدل وكل جدل منهي عنه قدم منع الكبري لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير جدل ولا شبهة في انه لا مدخل لهذه الحيثية في المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير

(قوله منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق

(قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغري وما تقدم منع الكبرى

(قوله ولا شك ان دينهن بطريق التقليد) ممنوع بل لهن الادلة لابد لنفيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد فلا استدلال فيه

عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن لبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه (والانقياد) له فيما أمر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد(ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع)وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (وأما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هي معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) أيضاً فى اثباته (الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) أي يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) أى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه

(قوله عليكم بدين العجائز) تقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتمسك بدين العجائز من حيث انها عجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لعجزهن عن النظر وان تحقق عن بعضهن كما في القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررنا ما قيل ان المأمور به التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام

(قوله فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال لملة الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما في القاموس

(قوله من قبيل القواطع) لا يخفى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعيا اذ القطعية تنافي وجود المعارض الا أن يبنى الكلام على التحقيق دون الالزام

[قوله جوز أن يكون الخ] وان حصل له اعتقاد النفى بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد فى النفي والاثبات اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر وأما ماقيل انه بعد ماجوزه ونظر فأخطأ فجزم بالنفى يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفى بل بالمعرفة

(قوله ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلى قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية

(قوله تجوز ان يكون له صانع) قيل عليه يحتمل ان يعتقد أول ما يسمعه من النفى تقليداً أو شبهة ونظر وأخطأ فجزم بالنفى تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً ولو سلم فبعد ما جوزه ونظر وأخطأ فجزم بالنفى يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه

وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) أى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف (وهو) أى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر أيضاً واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر) فان أكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم أنه) أى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) أي الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) أى في عرفانه تعالى (أحسن حالا قطعا من المعرض)

لان تصور الاختلاف مورث للخوف ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتهيئه لدفع القاطع

(قوله فلا نسلم انه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفاسد عسيراً جداً جاز ان يخطيء فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقياً بل أكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب

(قوله أحسن حالا الخ) لانه بذل الطاقة فى تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض

(قوله فلا نسلم انه يدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالاتيان به وأما من لم يأت به فقد أخل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت أجيب عنه بان غالب النظر الاداء إلى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة

عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا فى أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلا) بل فى أنه لايجب شيء عقلا(بل سمما قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان أو أخرويا (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفي

(قوله ذلك ممنوع) أي في الاعتقاديات فان المطلوب فيها الاصابة للحق دون بذل الوسع كما فى العمليات وليس هذا تكليفا بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه فى الآفاق والانفس وأعطى العقل المستقيم والحس السليم وبينها وأوضحها بارسال الرسل وانزال الكتب فلا حجة للعباد بعد ذلك

(قوله بتراء) كحمراء مؤنث أبتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الابله والمراد به ههنا المؤمن الذى لا اهتداء له الى النظر والاستدلال التفصيلى لا صاحب الجهل البسيط اذ لا دخول فى الجنة بدون الايمان

(قوله مطلقا الخ) بناء على وقوع النكرة في سياق النفى

(قوله قبل البعثة) ولو كان مبعوثا الى نفسه كآدم عليه السلام ففى حقه نفي التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه ليس بشيء

(قوله اذ لا يجوزون العفو)فالدليل الزامي لا تحقيقي اذلا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققا قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفيا قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن وفيه أن عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لاينافي حصوله بوعد الشارع

(قوله مطلقاً دنيويا كان أو آخرويا) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين فى الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعنى واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً قيل التعذيب بعد البعث محال لان أول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجيب بأن قبل آدم قوما يسمي الجان بن الجان وبأن فى صحة نفيه يكفى الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوله بنبيهم

(قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلى أيضاً لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفى قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر

الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما في الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ(لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا أنظر مالم يجب) النظر على فان ماليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر علي (ما لم يثبت الشرع) عندي اذ

(قوله بالنظر في معجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين أعني انه ادعي النبوة وأتي بالمعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي الا أنه لما صار النظر المذكور متمكنا في الاذهان يظن أنها بديهية كيف ولو غفل عن احدى المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه

الدليل بوجه يكون تحقيقياً لا إلزامياً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الا من فتأمل

(قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية

(قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل غايه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبنى على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدى أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة

المفروض ان لاوجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندي (مالم انظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الافحام (وأجيب عنه بوجهين الاول) النقض وهو (انه) أي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لاتتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا أنظر أصلا (مالم يجب ولا يجب مالم أنظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) أي من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تفيده العلم بذلك) يعني بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

(قوله من وجود النظر الخ) هكذا في أكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا انظر مالم يجب النظر على قوله ولايثبت الشرع ما لم أنظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع ولا يثبت ما لم انظر ولاأنظر ما لم يجب .

(قوله لا أنظر أصلا) لافي المعجزة ولافي غيرها اشارة الى دفع توهم أن النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلا دور

(قوله مالم يجب) أي على عقلا فان ماليس بواجب على عقلا لا أقدم عليه

(قوله لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب مالم أنظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا أيضاً اذ يمكن أن يقال لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي مالم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة

(قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات

(قوله ضرورة) أي قطعاً

(قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم أن في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر

(قوله اى من القضايا التي قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فتحصيل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات يساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يرد ان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فأي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات أيضاً قد تحتاج الى التنبيه

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (ان) للمكلف (أن لا يستمع اليه) أي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأثم بتركه) أي بترك النظر أو الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ أصلا (فلا تمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد بالافحام) الوجه (الثاني) الحل وهو (أن

فطرى القياس ينافى افادة المقدمات له فلابد من صرفه عن الظاهر اما فى افادة المقدمات له أو فى كونه فطرى القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بأن المراد بافادته اياه أن المقدمات الموضوعة تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملزوم للقياس الذى يحضر عند تصورهما فكونه فطرى القياس على ظاهره والثاني أعنى قوله أو نظريا قريبا من الضرورى تصرف فى كونه فطرى القياس بأن المراد انه كفطرى القياس في انه بعد القاء المقدمات المرتبة الموضوعة يحصل بأدني التفات من غير احتياج الى الفكر لا فرق بينهما الا بأن في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وههنا مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفي على أقوام

(قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه أى الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس

(قوله أو نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعة معطوف على ضروريا

(قوله قريباً من الضروري) لكون المقدمات مما ينساق اليه الذهن بلا كلفة

(قوله الى أدنى التفات) أى الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر

(قوله كونه فطرى القياس) اما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين

(قوله أو نظريا قريباً من الضرورى) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض أو الى ان النظرى المذكور أعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطرى القياس كما هو الا وجه فالامر أظهر

(قوله ولا يأثم بتركه) قد يمنع ذلك بأن النظر وجوب النظر فى المعجزة من الواجب العقلى أيضاً لدفع الخوف وفيه تأمل

[قوله الوجه الثانى الحل الخ] لو فرض ان يقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا أصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لا أنظر ما لم اصدق باطل

قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل أيضاً يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه ﴿ المقصد السابع ﴾ قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالا كثر

(قوله قلنا هذا الخ) خبر ان والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير

(قوله لكنه لا يتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا انى لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم فباطل لانه يلزم من ذلك أن لا يأثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات

(قوله وكذلك الوجوب) أى ثابت فى نفس الامر علم المكلف أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر لكونه أثر الثبوت الشرع

(قوله وليس يلزم الخ) دفع لما يتوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز

(قوله لكنه لا يتوقف الوجوب فى نفس الامر على العلم به) لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه بالجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا انى لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعرى (على أنه معرفة الله تعالى اذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) أى في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهـذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني (وقيل) هو (أول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضى واختاره ابن فورك) وامام الحرمين أنه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصـد المتقدم على أول أجزائه (والنزاع لفظي اذ لو أريد الواجب بالقصد الأول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضاً وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره ثم أن المصنف الحق في كتابه الذى هو بخطه هكذا (والا فان

(قوله أي فى معرفة الله) أى لاجل معرفة الله أوفي تحصيلها

(قوله لان وجوب الكل الخ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحا مناطاً لاستحقاق الثواب عقلا لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذى هو محال

(مسبوق بالقصد المتقدم) فيه أن التقدم لا ينفع مالم يثبت كونه واجبا

(قوله وقد عرفت الخ) والقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة أعنى القصد ممنوعة

(قوله انما يتم فى السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع أيضاً مايقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي ان يكون أول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والا رادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له والتكليف بالمشروط أو الكل بدون التكليف بالشرط أو الجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل مع التكليف بعدم الجزء أو الشرط لا مع عـدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه

شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هـذا أوفق بسياق الـكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا أنه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان أمكن توجيهه بانه لو كان مقدوراً لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً قال الامام الرازى ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عنـد من لا يجعل العلم الحاصـل

(قوله وان أمكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بأن يقال لا نسلم لزوم التسلسل بأن يكون قصد القصد عينه يعني أن كل ما سوى القصد أعني تعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة وأما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا نسلم استحالته لكونه في الامور الاعتبارية

(قوله اتفاقا) أي من أهل الملة

(قوله قال الامام الرازي الخ) بيان لـكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور

(قوله المقصودة بالقصد الاول] أى لا يكون مقصودا بالتبع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة

[قوله عند من يجعلها مقدورة] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة

[قوله عند من لا يجعل الخ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول

(قوله لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة) التي هي مذاهب العلماء المعتبرين وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالـكل هو القصد الاصلي وبالجزء ضمنى وتبعي وان شئت ان تدرج هذا المذهب أيضاً فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدوراً فان لم يشترط كونه واجبا تاما وأصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر

(قوله وان أمكن توجيهه الخ)اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر

(قوله قال الامام الرازى الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة وان أريد به أول الواجبات المقصود أولا وبالذات بخلاف كلام المصنف

(قوله والنظر عنـد من لا يجعل الخ) أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى

عقيبه مقدوراً بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال أبو هاشم هو) أى أول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع مانعه ألا ترى أنك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجهين الاول أن الشك غير مقدور) فلا يكون

[قوله كيف كانت] سواء كانت مقصودة بالذات أو بالتبع لجعل الامام القصد الى النظر مقصودا بالتبع فعلم انه مقدور اذ غير المقدور لا تتعلق به الارادة

[قوله ألا ترى الخ] تنوير للزوم أحد الامرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما اما أن يحصل له الجزم بالنسبة فتكون المعرفة حاصلة له بالبديهة فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما أن يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ماجزم بانتفائه أو لا يحصل له الجزم بشئ من طرفى النسبة فيكون مترددا فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم الخ

واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى معرفة

(قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لا ينافى المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات

(قوله فهو القصد) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار اليه الشارح بقوله وان أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بأن دعوي الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقيبه

(قوله فان جزمت به كان حاصلا) قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق

(قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد فنظر فأصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

(قوله وأنت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء

واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدوراً لم يكن العلم) أيضاً (مقدوراً لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق أن) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا أن (دوامه مقدور اذ له أن يترك النظر فيدوم) الشك (أو أن ينظر فيزول) الشك وأنت خبير بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (أن وجوب المعرفة) عنده

[قوله والعلم مقدور عنده] رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط

[قوله بل هو واقع بغير اختياره] في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين

[قوله وأنت خبير الخ] يعني انه ان كان مقصود الآمدي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة

(قوله ان وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق والحق مافي المتن لان النظر ليس من الواجبات أولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة الواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالتقييد والاطلاق لابد من اعتباره في الواجب أولا وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح

وهو الشك المحض أو رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا أكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله مالهم به من علم

(قوله فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شيء منها مقدورا البتة فكيف يقول أبو هاشم بها وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وأيضاً انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم

(قوله وأنت خبير الخ) اعتراض ان كان قول الآمدي والحق توجيها لقول أبي هاشم وتحقيق ان

(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلايكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيداً (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذى مات فى صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) فى ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر أنها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن أيضا وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد أو ينظر نظرا فاسدا يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقى انه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعنى التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلا يدعون الضرورة فى حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانيا لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي هاشم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لابد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادى وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب فى الاخيرين هو النظر فى الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع لم يلزم عدم وجوبها

ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر

﴿ المقصد الثامن ﴾ الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا فى) النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) أي الاعتقاد الذى لايطابق المنظور فيه (على مذاهب) ثلاثة (أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيده مطلقا) سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته (لان من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار عنده هو المذهب الثالث أعنى التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (أنه لا يفيده مطلقا) سواء كان فاسداً مادة أو صورة (وقد احتج عليه بأنه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا) الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيداً) ومستلزما (للعلم والا) أى وان لم يكن غير

(قوله وجب أن يقصد الي تحصيله) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج الي قصد آخر

[قوله لا يطابق المنظور فيه] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر فى مفهوم الجهل المركب كما سيجيء الا أنه أقام المنظور فيه مقامه اشارة الي اتحادها عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساده

[قوله امتنع أن لا يعتقد الخ] ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا دخل لخصوصيتهما في ذلك فنى كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدمتيه يكون مفيدا للجهل فثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبنى الاستلزام الاعتقاد فنى فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لخفاء فساده عليه يكون مستلزما كفاسد المادة اذاخفى عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم ممنوع

[قوله والجواب الخ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة فى كليهما بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم

على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه

[قوله ظاهر البطلان] ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام ولايدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات بأسرها مذهبا

مفيد له بل كان مفيداً (لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة فى النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) أي النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) أي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (وأثبته) أي المذهب الثاني وهو عدم الافادة (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) أى ليس له في نفس الامر ما لأجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما في المثال الذي أورده الامام الرازى (بيانه أن النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها فى نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء أضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين فى ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخطئ فيه ألا ترى أنه اذا ظهر خطأه في

(عبد الحكيم)

[قوله ليس له وجه استلزام الخ] يعنى أن المراد الاستلزام فى نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح

[قوله وان كان قد يجلبه اتفاقا] لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام

[قوله انما هو فى مقدمات الخ] لكونها صادقة مناسبة للمطلوب .

[قوله قال الآمدى الخ] تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير انما يتأتي على اصطلاح من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بدل قوله في مقدمات في دليل

[قوله وليس للفاسد ذلك] أى الحصول فى مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلا عن أن يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة

(قوله فان الشبهة الخ) اثبات لنفى النسبة على طريقة الآمدى

اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجـه دلالة الدليل)
على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث
لا ينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة
ذاتية مع خلاف ماعليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد
بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) أي بان النظر الفاسد لايستلزم
الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذي قدمناه (وقول الامام) الرازي في المثال الذي أورده
(من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن
ليس) الشأن (من أتى بالنظر الفاسد فيه) أي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) أي اعتقد
أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد

(عبد الحكيم)

(قوله فالنظر الصحيح الخ) أي اذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى
المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذي هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك
المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا أو موضوعا فيها

(قوله يوقف على وجـه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول
الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف
واما أن يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي
الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما

(قوله بحيث لا ينفك عنه) عادة أو عقلا

(قوله ذاتية) أي رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية

(قوله وهو قول الامام الخ) بعد ما استدل على ما ادعي من عدم افادته الجهل أجاب عن استدلال
الامام بأن اللازم مما ذكرته أن الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهلية وهو حق لكنه
لايثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين
وليس كذلك اذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتقد حقية المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة
الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذي
ذكره الشارح بقوله ولقائل أن يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بأنه لايستلزم الاعتقاد
المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجري في النظر الصحيح أيضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة
الذاتية في النظر الفاسد وتحققه في الصحيح [illegible]

مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضاً هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لامدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولاشك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأتي على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الامر ولاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعا بخلاف دوران أفعال العباد على إختيارهم وجوداً وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون

(قوله فانه لا فرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصوادق في نفس الامر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لامتناع اتصاف الشئ بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة إن ثبوت شئ لشئ يستدعي ثبوت المثبت له فيه فالاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها هذا ماعندى في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد

(قوله وأما ماذكره الخ) لايخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث انه حال من أحواله والمقدمات من حيث أنه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس الامر في أحدهما جزء وفي الآخر عارض فقوله انما يتأتى الخ محل بحث

[قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الخ) فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات أنفسها فقوله ولا تصديق علميا الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة

تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا أداه النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها أن الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيداً جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) أى وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة (لا تستلزم اعتقاداً أصلا) لا خطأ ولا صوابا ﴿المقصد التاسع﴾ فيما اختلف في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا

(قوله استلزمه) أى مطردا فى جميع المواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام فى شئ من الصور بما لا مزيد عليه

(قوله وليس بجهل) أجاب عنه الشارح فى حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حماري وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حمارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظرين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر المذكور لا يستلزم العلم فى نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغري كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه

(قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها

[قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه] الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلى وعليه مدار البحث وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ماتقرر فى الميزان والفاسد بالمعنى الثانى لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه أراد بفساد المادة القسم الاول فقط

[قوله وفيه بحث لان قولنا الخ] قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم حمارى وهو كاذب قطعا كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحمارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق فى الجملة وليس بشئ فان الصدق فى الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب الاذاك

[قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر] لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث أخري لا يخلو عن خفاء

شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو) أي ظنه كونها حاملا (الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي) الذي هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلي) الذي هو كل بغلة عاقر اذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل (ومنعه الامام الرازي : فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج في ذلك) وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) أي بأن هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التي وجب العلم بها (مقدمة أخرى منضمة اليها) أي الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة أخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لا نسلم أن ذلك) الذي وجب العلم به (مقدمة أخرى بل ذلك) التفطن الذي اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى

(عبد الحكيم)

الا انه أخره ليكون ذكر الامور المختلفة في سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه

(قوله التفطن) أي التفهم لكيفية الاندراج أي اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا أو سلبا كليا أو جزئيا مثلا في قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه في المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكنا ولولا ذلك بل لوحظ ماصدق عليه الاوسط في الكبرى بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغر فيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذا توهم أمرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالمثال الجزئي المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية تقييد فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لا تصديقا كأنه قيل وكل مركب أي الجسم وغيره المتصف بالتركيب ممكن هذا ماتخص كلام الشيخ وهو حق لا شبهة فيه للمنصف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري ثم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معهما كايجاب الصغرى وكلية الكبرى

[قوله هو ملاحظة للنسبة المقدمتين الخ] أي كيفية اشتمالها عليهما وهي التفطن لكيفية الاندراج

ذرك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعني القاضي البيضاوى (على رأي ابن سينا) وكون التفطن شرطا الانتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء) فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بينتين مع أن انتاج أحدهما لنتيجته بين جلى وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذلك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل أو تنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (أظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان أحد الاختلافين لازما وقد يجتمعان أيضا جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معا فان اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بينا (والحق أنه ان أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا في الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فمسلم) لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

[قوله يعني القاضي البيضاوي] حيث قال في الطوالع والاشبه انه لابد من ملاحظة الترتيب والهيئة والا لما تفاوتت الاشكال في الجلاء والخفاء

[قوله فلا يتفطن لها] أي للاندراج المستفاد منها

(قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق] أورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري ثم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعني صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمين لا لاجل أن ذلك مقدمة أخرى

(قوله فاذا فرض الاتحاد الخ) كقولنا كل أب وكل ب ج ينتج من الاول كل اج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى أن للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة

عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وان أراد أمراً) آخر (وراءه) أى وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى تفنية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وأمكن ذلك الظن ﴿ المقصد العاشر ﴾ قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) أيضاً (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) أو امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) أو الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب

[قوله فممنوع] قد عرفت مما حررنا لك سقوط هذا المنع

[قوله وأما ملاحظة الترتيب الخ] وقد عرفت انه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لا شبهة فى كونه شرطا فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون ملاحظة الاندراج شرطا نعم انه يصح ردا على ما قاله القاضى البيضاوى

[قوله قد اختلف الخ] وجه الاختلاف فى مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذى ذكره الامام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه فى مغايرة وجه الدلالة أي الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفى على الفحول وكيف اختلفوا فيه

[قوله لا يجب الخ] هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح فى أن هؤلاء ادعوا رفع الايجاب الكلى

(قوله اذ لا حاجة بنا الخ) فان قلت المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك تخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين

(قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز

ذلك) أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل (بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته والا) أى وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه أيضاً دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو الدليل (اذ لا واسطة

[قوله فانه أيضا دليل الخ] فيه بحث لانه ان كان مبنيا على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلا على وجود الصانع فيرد عليه انا لا نسلم ذلك لانه أمر اعتباري وان هذا انما يدل على أن ماهو دليل على وجود الصانع يجب أن يكون وجه دلالته على تقدير المغايرة دليلا والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلا فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالته لا يكون دليلا على شيء وإن كان مبنيا على انه لما كان الدليل دليلا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلا فى الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو فى أحواله والنظر لا يقع فى وجه دلالته

المغايرة فى بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيا على ماقاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا نسلم دلالته على عدم جواز المغايرة أصلا اذ المشايخ رحمهم الله لايدعون في كل صفة للشيء انها لاهو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد لاتغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي فى المقصد السادس من المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لاهو ولاغيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فمجرد البناء على ماذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لايلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثانى من المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وقد لاتكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة ادعوا ان وجه الدلالة أعني الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى استدلال تسليمى على نفي الوجوب الخ أى لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فحينئذ لامغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال منعى من وجه نعم لو قدم هذا لكان أنسب فعلى هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل

(قوله ليس غير العالم) مبنى على ماأشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مزيفا والا لايكون داخلا فى العالم الذي هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلاتوصف بالمغايرة اصطلاحا فلا تدخل فى العالم قطعا

بين العالم) الذى هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشئ لا هو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه أن يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) أى على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده

[قوله صفة الشئ لاهو ولا غيره] أي بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجيء نقلا عن الشيخ الاشعرى أن الصفات منها ماهو عين الذات كالوجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما يقال انه لا عينه ولا غيره وهي مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة فلا يرد مايتوهم من أن هذا يقتضى أن يكون قول هؤلاء السلب الكلى مع انهم مصرحون برفع الايجاب الكلي

[قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل] أى قد يكون صفة الدليل فلا ينافي ما تقدم منه من انه قد يدل الشئ نظرا الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم

(قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذى ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف تقبله الطبائع فى الجملة

(قوله عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب اما بامكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة الى التأويل على ما وهم

(قوله بل يشبه أن يكون فرعا الخ) انما قال يشبه لان ماس آنفا من جعلهم الحدوث من جملة العالم لايلائمه وهذا وان أمكن حمله على أنه استدلال الزامى لكن قولهم بالعلية في بعض المواضع لايلائمه أيضا ولو أريد بالعلية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدل بنفى الحدوث مثلا ولهذه المعانى حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية

(قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) أى فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل من أن الدليل قد يدل على الشئ نظراً الى ذاته والالزم التسلسل

مغايراً لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهوأمر اعتباري ليس بموجود فى الخارج كالامكان والحدوث

(حسن جلبى)

(قوله داخل في وجود ماسواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقاً ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لافي وجود ماسوي الله تعالى بل فى نفس ماسواه سبحانه

(قوله وأجاب بان وجه الدلالة الخ) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايراً كان معناه ليس مغايراً موجوداً فى الخارج والا لزم التسلسل ولا شك فى صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري

﴿ تم الجزء الاول من كتاب المواقف ﴾

﴿ ويليه الجزء الثانى وأوله المرصد السادس ﴾



فهرست الجزء الاول من المقدمات

تمت الفهرست



